



TITLE:

壺型の宇宙

AUTHOR(S):

小南, 一郎

---

CITATION:

小南, 一郎. 壺型の宇宙. 東方學報 1989, 61: 165-221

ISSUE DATE:

1989-03-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/66695>

RIGHT:

# 壺型の宇宙

小 南 一 郎

はじめに

第一章 壺と神仙世界 .....	一六七
第二章 葬送儀禮と壺 .....	一七六

第三章 葫蘆（ヒョウタン）と洪水 .....	一九二
------------------------	-----

第四章 穀物倉と祖靈 .....	二〇五
------------------	-----

## はじめに

日本の民俗學が、その最初から一貫して追求してきた問題の一つが、祖靈と穀靈との關係についてであつたと言ふことができるであらう。日本人の、死後の靈魂の行く方についての傳統的な觀念は、次のようなものである。死者の魂は、その死後、一定の期間は“死靈”として、きわめて不安定な存在であつて、生者に危險を及ぼす可能性を多分に持つてゐる。この期間中は、絶えず死者の魂に對する祭祀を行なつて、そうした魂が生者に災害をもたらすことを極力避けねばならない。しかしそうした荒ぶる死靈も、しだいに淨化されて祖靈となつてゆき、個々の魂はその個別性を失つて祖靈一般の中に同化してゆく。そのようにして祖靈となつた死者は、死靈とは異なり、むしろ子孫たちに大きな恵みを與えるものと考えられた。このような死者の靈魂が時間の経過の中で變質してゆくとする考え方は、その細部に差異はあるにしても、恐らく新石器時代以來の人類の各文化に共通する普遍的な觀念であらうが、日本の場合、そうした“人間的”個性を失つた祖靈が農作物の魂である穀靈と

密接な關係を持つていふところに特色がある。祖靈は、個性を失つて一般化すればするほど、穀靈とその性格が重なりあつてくるのである。たとえば、季節を定めて行なわれる農耕儀禮の多くが祖先への祭祀と分かちがたく結びついていることにも、そうした祖靈觀念の日本的な特徴を見ることができよう。日本における季節的な行事の多くが、元來、祖靈降臨のもとに行なわれていたと推定されているのである。

ただ、季節を定めて行なわれる祭禮の多くのものを祖靈降臨のもとにおける祭祀だとして理解することについては、近年、こうした祖靈降臨説の過度の適用を戒める考え方も出されている。また農耕儀禮についても、日本の民俗學が専ら目を注いだきたのは稲作農耕とその社會とであつて、そこにおける傳承を基礎に主要な理論が組み立てられてきたのであるが、最近稲作以前の農耕（主として芋作農耕や焼き畑農耕）社會の傳承にも目が注がれて、これまでの理論がどこまで適應性を持つのかについて再検討も行なわれている<sup>(1)</sup>。しかし、たしかにこのような新しい探索の動きはあるにしても、日本人の宗教觀念の基礎において、祖靈と穀靈とが密接な結びつきを持つていふという事實もまた否定できないであらう。

中國の基盤的な宗教文化においても、日本におけるほど顯著ではないにしても、祖先神の觀念と農耕神の觀念との間には密接な關係があつたと推定される。たとえば「詩經」の農耕詩に見える「田祖」や「田峻」についても、單に經學や文獻資料からの分析だけに止まらず、宗教學や民俗學の視點から検討が加えられるとき、恐らくは農耕儀禮に祖先神が大きな役割を果たしていたことが知られ、中國においても祖靈と穀靈とを結びつける觀念がかつては廣く存在していたことが明らかになるのではないかと豫測されるのである。ただ「田祖」や「田峻」の元來の性格について論ずることは別の機會にまわして、ここでは、いささか回り道にはなるが、壺や瓢箪をめぐる傳承の分析から、中國における祖靈と穀靈の觀念の種々相を見てゆきたいと思う。そうした中國における例の分析は、日本の基盤的な文化要素の一つをなす祖靈・穀靈の觀念を再検討するに際しても、いささかは示唆を與えるところがあるであらう。

## 第一章 壺と神仙世界

壺の中に、現實世界とは別の世界が存在するという觀念については、物語り化された例であるが、魏晉時期に纏められた「神仙傳」卷五の壺公と費長房の傳に見えるものが最もよく知られているであろう。次のような物語りである。

汝南の市場の役人に費長房という者がいた。遠くからその市場にやってきた藥賣りがいて、かれが賣る藥は良く効くため大きな利益があがったが、藥賣りはその儲けを貧しい人々に分け與えていた。費長房は、市場の樓の上から、その藥賣りが夜になると店先にぶらさげられた壺の中に跳び込むのを見て、かれがただ者ではないのを知った。それ以後、費長房は、藥賣りの坐っている前を掃いたり食物を與えたりして、ひたすら奉仕に勤めた。費長房の心を知ったその藥賣りは、かれを神仙世界に案内する。<sup>(2)</sup>

壺公（藥賣り）は費長房の心が篤いのを知って、費長房にむかって言った、「日が暮れて人がいなくなったころ、もう一度やって来るように。」費長房はその言葉のとおりやって來た。壺公が費長房に言った、「わたしは壺の中に跳び込むのを見たら、あなたもすぐわたしのまねをして跳び込むように。そうすれば壺の中に入れるのだ。」費長房はその言葉のとおりにした。果たして氣がつかぬ内に壺の中に入っていた。入ってみると、もうそれは壺ではなく、目に見えるのは神仙たちの宮殿の世界であって、高殿や幾重もの門、渡り廊下や宮殿が立ち並び、左右に侍者たち數十人が侍っていた。壺公が費長房に語って言った、「わたしは仙人なのだ。かつては天上の役所にいたのだが、仕事に勵まなかったことから、とがめを受けて、人間世界に流されたのだ。あなたは教えるに足る資質を持つておる。それでわたしに會うことができた。」

費長房は、こののち、壺公に従って修行をし、様々な「神術」を身につけた。

これと同様の物語りは、「雲笈七籤」卷二八に引く「雲臺治中錄」にも見え、そこでは施存という道士が五升ほどの大きさの壺をぶらさげておいて、夜はそこに入って寝ていたが、その壺の内部は一つの天地をなし、この世界と同様に日月が備わっていたという。こうした物語りをふまえて「壺中之天」「壺中日月」などの語は、神仙世界を意味する語として、しばしば詩文の中に見えるところである。たとえば李白の「下途歸石門舊居」の詩には次のような句がある。

余嘗學道窮冥筌

余れ かつて道を學びて冥筌を窮め

夢中往往遊仙山

夢中 往往にして仙山に遊ぶ

何當脫屣謝時去

いづれのいづれのか 屣はきものを脱して時に謝して去らん

壺中別有日月天

壺中 別に有り 日月の天

李白は、この現世に別れを告げて、壺の中の道家的な別天地に行きたいと言う。同じく李白の「贈饒陽張司戸燧」の詩では、また次のように言う。

蹉跎人間世

蹉跎じんかんせいたり 人間世

寥落壺中天

寥落寥落たり 壺中の天

獨見遊物祖

獨見して物祖に遊び

探玄窮化先

玄を探りて化の先を窮む

ここに「寥落としている壺中の天」と言うのは、神仙世界と二重寫しにしつつ、實はこの世界を指すものであろうか。晩唐の李商隱の「贈白道者」の詩には、次のようにある。

十二樓前再拜辭

十二樓前にて再拜して辭すれば

靈風正滿碧桃枝

靈風は正に碧桃の枝に滿つ

壺中若是有天地

壺中に若し是れ天地有れば

又向壺中傷別離

また壺中にありて別離を傷<sup>かな</sup>しまん

人間世界であらうと、神仙世界であらうと、天地のあるところ、人々はみな別離に心を悲しませるのだと言うのは、元來、神仙世界には悲しみがないとする基本觀念を背景にしつつ、それを逆手に取った李商隱の詩人としての發想にもとづく表現である。

以上に挙げたのはわずかな例ではあるが、そこからも知られるように「壺中の天」の語は、ある場合には人間世界とは別の價值觀によつて存在している世界として、ある場合には人間世界における人々の「生」の姿をより純粹な形で表している世界として、文藝作品の中にしばしば用いられている。壺の中の世界を凝視することが、我々自身の世界の存在の意味を尋ねるための一つの道ともなるのである。

神仙世界が壺と密接な關係を持つことは、また東海の三神山が三壺山と呼ばれることにも示されている。東海中にある三つの仙島についての傳承は、もともと戰國時代、齊の地方の方術者たちが宣傳したものであった。それが渤海灣の蜃氣樓に起源するものであるかどうかはおいても、泰山の信仰などとともに、中國東部で成長した觀念であつたことは確かである。秦漢王朝が中國を統一して以後、齊の巫覡たちが中央の宮廷に入るとともに、そうした傳承も宮廷世界に取り入れられ、そこから全中國的に廣まることとなった。そうした狀況については「史記」封禪書に詳しい。封禪書は三神山について次のように言う。<sup>(3)</sup>

齊の威王・宣王や燕の昭王をはじめ「多くの主君たちが」人を遣わし海中に入つて、蓬萊と方丈と瀛州とを求めさせた。

この三つの神山は、言い傳へでは渤海の中央にあつて、人間世界からそれほど離れてはいないのであるが、やっかいなのは、すぐそばまで近づくと、船が風で引き戻されてしまうことだと言う。思うにかつてそこへ行つた人があるのであらう。仙人たちや不死の藥が全てそこに揃っている。そこにいる精靈や鳥獸はみな眞つ白で、黄金や銀で宮闕が作られている。

そこに近づかないとき、遠くから眺めやると、雲のようであるが、近づいてみると、三つの神山はかえつて水面下にある

のである。まじかまで近づくと、いつも風が引き戻してしまい、結局、誰も行き着くことができないのだという。

このように、仙人たちがおり不死の薬がある東海の三つの神山は、もともと蓬萊・方丈・瀛州と呼ばれ、少なくともこの段階の名稱で見る限り、それは特に壺と關わりを持つものではなかった。しかしこれら三神山に關する傳承は、時代が下るにしたがつて壺との關係をしだいに強めて來たように見える。同じ「史記」の中でも褚少孫が補ったとされる孝武本紀では、方士の助言で建てられた建章宮のことを述べて次のように言う。<sup>(4)</sup>

その北には大きな池を掘り、水上に臺を建てた。高さは二十余丈で、泰液と名付けられた。池の中には蓬萊・方丈・瀛洲・壺梁があつて、海中の神山や龜や魚の類をかたちどつた。

これは、中國の庭園造營の一つの起源が神仙世界を模することにあつたことを示唆する記事であるが、その「泰液」の上に浮ぶ海中の神山には、封禪書の三神山のほかに壺梁と呼ばれる山が加わっている。これに對し、「列子」湯問篇の寓話では、新しい神山を加えるのではなく、元來の三神山の一つである方丈が方壺と呼び換えられている。湯問篇の寓話は次のような内容である。<sup>(5)</sup>

渤海の東方の、幾億万里かも知れぬところに、大きな壑がある。それは底のない谷なのである。その下方に底がないことから、歸墟と呼ばれる。八紘九野（大地のすみずみ）の水も、天漢（天の河）の流れも、みなそこに注ぎこむが、その水が増したり減ったりすることはない。その帰墟の中に五つの山がある。その一つを岱輿と言ひ、二つめを員嶠と言ひ、三つめを方壺と言ひ、四つめを瀛洲と言ひ、五つめを蓬萊と言ふ。それらの山は、高さと周圍とが三萬里で、その頂きが九千里にわたつて平坦になつてゐる。山と山との間に七萬里の距離があり、互いに隣あつて位置してゐる。その上にある臺觀はみな金玉でできており、その上にゐる鳥や獸はみな眞つ白であり、様々な珠の樹が群がり生え、果實はみなおいしくて、それを食べれば誰もが不老不死を得られる。そこに住んでいるのはみな仙人聖人の種族であつて、一日一晚の間に飛行して山々の間を數知れず往復する。しかしこの五つの山は、その根の所がどこにも付着しておらず、常に波に従つて

上下し左右に揺れて、じっとしていることがなかった。仙人聖人たちはこれを苦にして、天帝に善處してくれるよう訴えた。天帝もこれらの山々が西極に流れていって、群聖たちの住處が無くなってしまふことを心配し、そこで禺彊に命じて、十五匹の大きな鼈おびるを使役し、その頭を延ばして五つの山々を戴かせ、三交替制で役目を引き継ぎ、六萬年に一度交替することとした。このようにして五つの山々は、始めてじっとして動かなくなったのである。ところが龍伯の國に巨人がいて、數歩も歩かぬうちに五つの山のところへやってきて、一度に六匹の鼈を釣り上げると、ひとまとめに背中に背負つてその國へ歸り、その骨を灼いて占いを行なつた。このようにして俗興と員嶠との二つの山は、北極に流れていって、大海に沈んでしまつた。仙人聖人たちで難民となつて各地へ散らばつた者は、なん億という數にのぼつた。

ここで東海の三神山について、元來は五つあつたのであるが、事故があつて後に三つになつたと言つてゐるのは、恐らく、後に述べる後漢時代以來の「五聯壺」に見えるような配置の五神山の觀念と古くからの三神山の觀念とを重ね合せて寓話化したものなのであらう。ちなみに言えば、「列子」の具体的な成立經過についてはなお討論すべき問題もあるが、少なくともそこに見える神仙説話は魏晉時期の神仙思想を反映したものだと考えてよいであらう。その「列子」において、「史記」封禪書の三神山のうち、方丈が方壺と呼び換えられているのである。さらに時代が下つた、六朝時期の「王子年拾遺記」では、三神山の全てが壺の字を付けて呼ばれるようになる。「拾遺記」卷一に、三壺を説明して次のように言う。

三壺とは海中の三山のことである。その一つを方壺と言う。方丈のことである。その第二を蓬壺と言う。蓬萊のことである。その第三を瀛壺と言う。瀛洲のことである。形が壺のようなのである。この三つの山は、上が廣がり、中ほどがすぼまり、下部は方形であつて、みな人工的に作られたようで、ちようど華山が削り成されたようであるのと類似している。

このように東海の三神山は、時代が下れば下るほど壺との關係が深くなって來てゐる。壺型であることが神仙世界に屬する存在であることを端的に象徴すると考えると、觀念が次第に顯著に現れてきたのだと言えよう。神仙世界の山が壺型をしていると



された例として、同じく「列子」湯問篇の、終北の國の壺領の記事も擧げることができる。壺領とは壺領の意味であって、壺型の山である。<sup>(8)</sup>

禹は治水を行っていたが、道に迷い、間違つてとある國へ行つた。その國は、北海の北側の岸邊に位置し、齊州から何千萬里あるかも分からなかった。その國の名を終北といった。その國は、どこまで領域が廣がるのかも知れず、風雨や霜露がなく、鳥や獸や蟲や魚はおらず、草木の類も生えていなかった。四方はまったく平坦で、その外側を高い山々がぐるりと取り巻いていた。その國の中央に山があり、山の名を壺領と言つた。その山の形は甌甌のようであって、頂上に口があり、その口の形は円い環のようであって、滋穴と呼ばれた。そこから水が湧き出して、神瀆と呼ばれ、その香りの高さは蘭や椒にまさり、その味は甘酒以上であつた。一つの源が四つの谷川に分かれて、山から流れ下り、國中を經巡つて、その流れに浸されぬところはなかった。土地の氣候は温和で、横死したり病氣に罹ったりする者はなく、人々の性格はすなおで従順であり、誰も競つたり争つたりするものはなかった。……この河の流れに臨んで人々は住まいし、耕したり作物を植えたりすることもなく、土地の氣候は温和であつて、機を織ることも衣服を着ることもしなかった。百歳で死亡し、若死にする者も病氣になる者もいなかった。住民たちは無數に増えて、喜びや樂しみはあつても、元氣の欠如や老いや悲しみ苦しみはなかった。人々はみな音樂を好み、手を取りあつてもごも歌い、一日中、音樂の絶えることがなかった。お腹が減り疲れて來ると神瀆を飲み、そうすれば力も氣力ももとに戻つた。飲みすぎると酔つ拂つてしまい、十日を經て醒めるのであつた。神瀆で沐浴すると、肌がつやつやとして、よい香りは十日を經るまで消えなかった。

ここに「列子」が描き出す一つのユートピアは、その國內をくまなく潤す神瀆と呼ばれる川によって成り立っているように見える。その神瀆は、國の中央にある壺領と呼ばれる山の滋穴（生命の穴）から四つの流れとなつてこの國に注いでいる。大地の中央にある高山から四方に向かって、四つの川が流れでているとする地理觀は、世界各地の神話の中に見られるところであつて、大地と天とを結ぶ「宇宙山」の特徴的な形態である。中國においても、崑崙山からは四つの川が出ていとされてい

たこと、「淮南子」墜形訓などに見える。この崑崙山が中國神話における「宇宙山」の代表であること、言うまでもないであろう。「列子」にみえる壺嶺もまた、このような神話的な觀念を留めておればこそ、終北國というユートピアの中央に位置することになったのであるにちがいない。その山が壺嶺と呼ばれ、その形が甌甌のようなだと形容されていることから、現實を越えた世界と壺型の器との密接な結びつきを確認することができる。ちなみに言えば、甌も甌も、口の狭い、胴の張った容器を言う言葉である。

あるいはまた鍾山も同様の例だとして引けるかも知れない。鍾山の名は、「山海經」では西山經に見えるほか、海外北經の燭陰（燭龍）の條がよく知られている。<sup>9)</sup>

燭山の神は、その名を燭陰という。「その神が」目を開けば晝となり、目を閉じれば夜となり、息を吹けば冬となり、息を吸えば夏となる。飲まず食わず 息をせず、息をすればそれが風となる。身の丈は千里。無臂の民の東にいる。その神の様子は、人の顔をし、體は蛇で、色が赤い。鍾山の下に住んでいる。

「淮南子」俶眞訓には「鍾山の玉」の語が見え、その高誘の注に「鍾山は昆侖（崑崙）なり」と言うが、恐らく鍾山と崑崙山とは元來は別のものであったろう。この鍾山は道教的世界觀念の中でその重要性を大きくしたようである。漢の東方朔に僞託されているが、道教の世界觀を承けつつ六朝期に成立した「海内十洲記」に、次のように言う。<sup>10)</sup>

鍾山は北海の子（眞北）の地にあり、弱水から北方へ一萬九千里の距離のところに位置する。その高さは一萬三千里、頂上は七千里四方が平たくなっており、その周圍が三萬里ある。山には玉芝や神芝が四十餘種自生している。その上部には金臺や玉闕があり、天地根源の氣が宿るところ、天帝がそこにいて統治を行なうところである。鍾山の南には、平邪山があり、北には蛟龍山があり、西には勁草山があり、東には東木山がある。この四つの山はみな鍾山の支脈である。四つの山は鍾山よりも三萬里高く、それぞれの山に宮殿と城とがあわせて五つあるが、その外見はみな同じである。四面の山に登って下を望みやり、はじめて鍾山を見ることができる。四面の山は天帝君の直轄範圍なのである。仙人や眞人がこの



圖一 滿城漢墓出土 自名“鍾”

山に出入りする際に通る道が一本あり、平邪山の東南から穴にもぐれば、鍾山の北の峰の門外に達するのである。天帝君がここで九天の大綱を統べて「宇宙を統治しているのであって」これ以上に高貴なところはない。

この鍾山も五つの峰からなるのであるが、周囲の四つの山のほうが中央の峰よりも高いとされ、ちょうど花びらと蕊とのような関係で配置されているようである。

このほか南北朝初期の仙人の傳記や道教の傳承の中でも、鍾山が崑崙山の傳承に取って代わろうとする傾向が見え、恐らく神仙思想や初期道教の教理の中で、新しい思想性を帯びた神山として鍾山が強調されたものであろう。そうしてこの山が鍾山と呼ばれるについては、壺形の容器との連想がいくらかは働いていたものと推測される。鍾とは、胴がふくらんだ壺で、酒や水が入られた。漢代の出土品の中に「鍾」と自名する銅や陶器のうつわがあつて、確かにその形態のうつわが當時、鍾と呼ばれていたことを知ることができる（圖一がその一例）。あるいは、神話的な鍾山の命名は、もともと壺とは特別の關係がなかったもので、「山海經」の段階にあつても、まだその呼び名は直接に壺と關連を持つてはいなかったのかもしれない。しかし魏晉南北朝期になって、特に鍾山の重要性が強調されるようになるについては、壺と神仙世界とを關連づける觀念がその背後で働いていたと考えられるのである。

おそらくさらに時代がくだる成立であろうが、現行の「關尹子」二柱篇に次のようにあるのも、壺に關する宇宙構造論的な傳承を受けたものと考えることができよう。<sup>(11)</sup>

關尹子がいう、碗とか、盂とか、瓶とか、壺とか、甕とか、盎とかは、みな天地を建てることのできるものである。

このように、主として神仙思想から道教につながる思想的な系譜のなかで、壺の中に別の天地があるとする觀念が受け繼が

れつつ、それぞれの時代の中で、様々な「幻想」を生み出してきたのである。

また、壺の中に經典が入っているとする傳説も、三國南北朝期以來の道教教團に關する記録の中にしばしば見るところである。そうした傳説の中でも古いものに屬するのは、直接に道教とは關係しないが、干寶「搜神記」卷三の鍾離意の物語りであろう。次のような内容である。

後漢時代、魯國の相となった鍾離意は、自から錢を出して孔子の車を修理させた。それにさいし、孔子の廟に入つて見回つたところ、孔子が授業をしていた建物の中の、牀の端のところに甕がぶら下がっていた。尋ねると、それは孔子が遺した甕であつて、背後にあかい文字があり、誰もそれを開けようとする者がなかった、と答えた。そこで鍾離意がそれを開いてみると、素書が入つていて、それには豫言が書かれていた。

あるいは、壺ではなく、瓠瓢（ひようたん）に道教の經典が入っているとする傳承もある。のちに述べるように、瓠瓢と壺とは、民俗傳承の中でほぼ同じような機能を果たすのである。「南史」の張融傳に言う、<sup>(12)</sup>

徐熙は黄老の道を好んで、秦望山に隱遁した。ある道士がそこを通りかかつて、飲物を求めた。「その道士は、去るに當つて」一つの瓠瓢を與えて言つた、「あなたの子孫は道術によつて世を救うがよろしい。〔そうすれば〕きっと二千石の地位が得られるであらう。」徐熙がその瓠瓢を開いてみると、中に入っていたのは「扁鵲鏡經」一卷であつた。そこで心をこめてそれを學び、やがて彼の名は天下にとどろくこととなつた。

あるいは「眞誥」卷十九の注にも、呉曇拔が道士になつた當初、許丞から「一瓠瓢の書」を授かつたが、それは三君の雜訣の類であつたとある。さらに近年のこととして、江西省において、迷信撲滅のため「萬法宗壇の菩薩を焼き捨て、張天師の鎮妖の瓦罐を打ち壊して、民衆の意識を高めた」との報告記事があり、道觀の中に瓦罐（壺）<sup>(13)</sup>が置かれていて、それが魔物を鎮める働きを持つものとして信仰の對象になつていたことが窺われる。この瓦罐の中に何が入っていたのか（あるいは單に空っぽであつたのか）は知りえないが、最近に至るまで、道教信仰の中で壺が特殊な意味を保持していたことが知られよう。特に

江西省において、壺をめぐる道教的色彩の強い傳承が盛んであったことについては、のちにもう一度、觸れることになる。

以上にいくつかの例を引いて、中國の、特に神仙道家思想の傳承の中において、壺が單に實用の器であるにとどまらず、象徴的・宗教的な意味を多分に備えた物であったことを見てきた。壺はその中に神仙世界を入れており、あるいは道教の經典を蓄えるためのものであった。すなわち壺は、世俗的な價值の水準を越えた貴重なものをもその中に蔵するにふさわしい物だと考えられていたのである。

それならば、なぜ壺という器は、宗教的觀念の中でこのような特殊な意味を持ちえたのであろう。壺の中に別の世界があるということについて、入れ子になつた世界の意味について考えようとする人たちもいる。<sup>(14)</sup>ただそうした視點と興味からの探究は、これまでの論考で見る限り、その多くが、近代人的な思考法を中心に据えて、それと異質なものに興味を示すといった範圍を多くは出ていないように見える。あるいはまた瓢箪や壺に道家的な混沌の象徴を見ようとする説もある。<sup>(15)</sup>混沌の觀念の背後に神話的な思惟を想定するこの主張は、たしかに傳承の世界に生きる人々の思惟の實體により近づいたものだと言えるかもしれない。しかしなお、それは觀念の上層部だけをすくつたものであつて、そうした思考を成り立たせる基礎にあつたものにも十分に目を注いでいるとは言い難いように思う。その基礎にあつたのは、觀念的な思考ではなく、生活と習俗に根ざした神話的な思考である。われわれは、なによりもそうした生活に根ざした思考を復元せねばならない。思考が生活の水準から一定の獨立を得ることが、思想として自立したことを意味するのであるが、同時にまた高度に觀念的な思想も、その背後に神話的な生命力の根を留めていてはじめて、人々の心に強く訴えかけ得るものとなるのである。

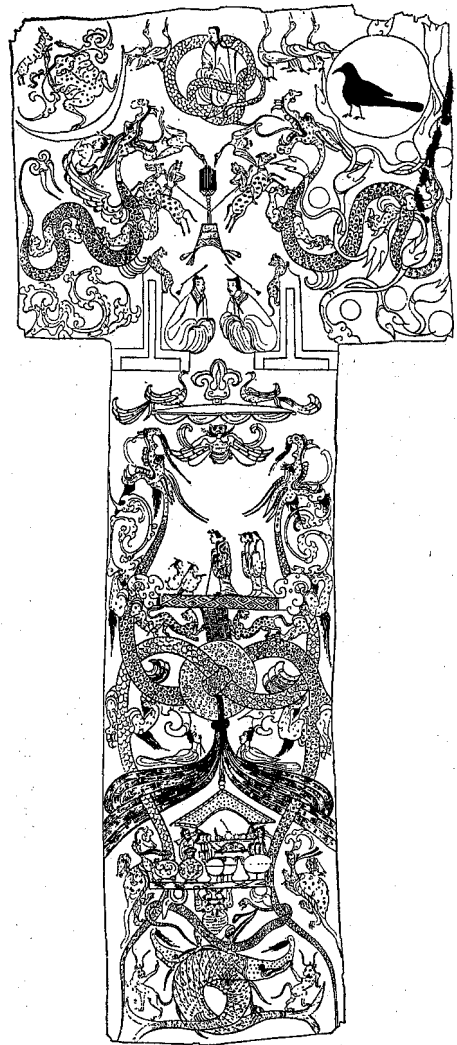
## 第二章 葬送儀禮と壺

中國における神仙思想が祖靈の觀念と密接な關係を持ったことについては、かつて私の假説を述べたことがある。すなわち

中國における祖靈觀念の展開の一つの特殊な様相が神仙思想に結晶化している<sup>(16)</sup>と考えるのである。たとえば祖靈が鳥の形を取るとする傳承は世界の各地に廣く見られるものであって、人類共通の祖靈についての基礎的な觀念であろうが、中國の神仙たちについても、彼らが鳥に姿をかえたといった傳説は少なくない。仙人が鶴などに乗って空を飛ぶというのは後來の觀念であつて、元來は仙人自身が鳥に化すと考えられたものであらう。たとえば後漢時代、神術を習得し、後に仙人となる王喬は、「風俗通義」正失篇などによれば、鳧に化して飛んでいるところを鳥網で捕えられたという。すなわち仙人という存在は、それを宗教的な觀點から規定すれば、死を経過せずして（あるいは尸解仙のように擬似的な死を経て）祖靈になった人々であり、しかも祖靈になりながらもその個性を失うことのない靈魂であつたと推定されるのである。もし神仙觀念における宗教的な要素をこのように理解して大過がないとすれば、神仙たちの物語りに出てくる、現實世界とは隔絶して存在する神仙世界も、實は、元來は死後の靈魂が集う祖靈たちの世界に起源するものであつたということにならう。

「神仙傳」の壺公の傳において、費長房は壺の中に飛びこむことによつて神仙世界に到達した。もし上述のように神仙世界の元來の性格が祖靈たちの世界であるとすれば、死者の魂も壺を経過して祖靈たちの世界にゆくという觀念（信仰）が存在したであろうことが予想される。そうした視點で考古學的な資料を見わたしてみると、死者の魂が壺を経過して「彼岸」の世界に行くと考えられていたであろうことを示唆する遺物を、古代の墓葬の中からいくつも發見することができるのである。

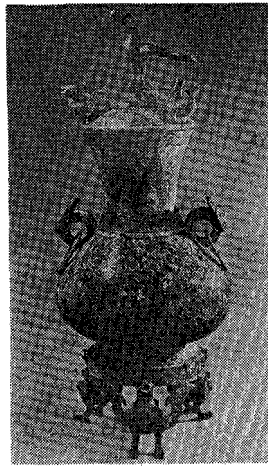
たとえば長沙の馬王堆前漢墓から出土した帛畫（非衣・飛衣）の中に描かれている世界がそれである。馬王堆一號墓の帛畫（圖二）について説明をすれば、その上部、T字型の上の横棒の部分は天上世界を表す。上部中央に蛇身の女神がおり、左右に太陽と月とを従えている。彼女が天の主宰者であらう。T字型の上の横棒と下の縦棒との繋ぎ目に天の入口（天門）があり、そこに二人の身分のありそうな人物がいて、死者の魂が天上に上って行くのを出迎えようとしている。その下の縦棒部分の中央より少し上に描かれた、杖をついて立っている女性がこの墓に葬られた本人である。縦棒の下の方には、酒食が準備されているさまが描かれ、さらにその下には二匹の鯨に似た魚がいる。この魚が大地の底にいる大魚であつて、あるいは鼈と呼ば



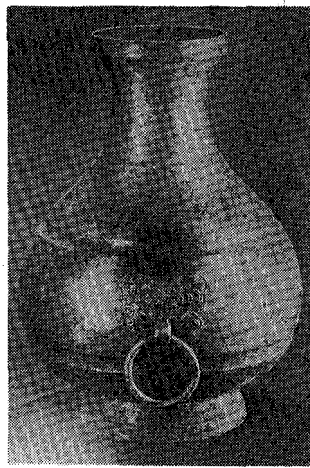
圖二 馬王堆一号漢墓出土“非衣”

れたり龍と呼ばれたりして、日本の、大地の下にいて地震を起こす鯢の傳承にも繋がっている。

このように、この漢代の帛書は、上部が天上世界を、中部が地上の世界を、下部が地下の世界を表しているのであるが、その地上の世界と地下の世界とを取り圍むかたちで龍が壺型を形成していることに注目したい。ここで龍が壺型を



圖三 戰國時代 立鳥壺



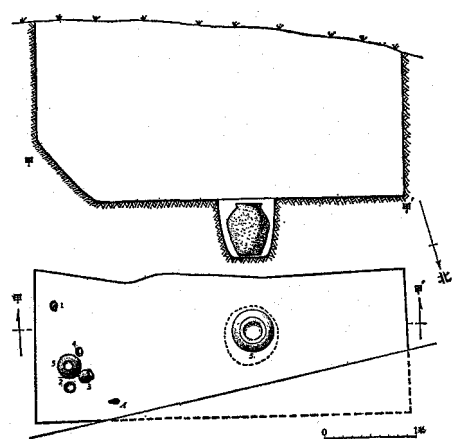
圖四 前漢南越王墓出土銅壺

形成しているのが、單なる偶然ではなく意識的なものであったことは、壺の口の上に蓋に當たる部分（その蓋の上には二羽の鳥がいるが、壺の蓋の上に鳥が立つ例は、戦國時代の銅壺にしばしば見ると

ころである。圖三）があることや、中央で二匹の龍が絡まり合っているが、その部分に嵌められた環がこの時代の壺に付けられた鋪首の環に對應することからも確かめられよう（圖四）。すなわち死者は壺の口を経過して天上の世界に上ると考えられていたのである。壺に跳び込むと別の世界があるという、上引の神仙たちの物語りとは方向が逆ではあるが、この世と死後の

世界との繋ぎ目が壺の口にあるのであって、死者の靈魂と壺とが當時の信仰的な觀念の中で密接に結びついていたことを知ることができる。ただ商志譚「馬王堆一號漢墓」非衣<sup>(7)</sup>「試釋」の論のように、この帛書中の壺形の部分を直接に「蓬萊仙島」に比定し、下部にいる魚を「鼈」だとしてしまふのには、いささか歎問が残るであろう。帛書に表されているのは、そうした仙島や大地の底にいる魚についての、恐らく古くまで遡るであろう傳承を承けたものであることは確かであるが、前漢の早い時期にそうした特定の名前で呼ばれていたかどうかは確め難いからである。

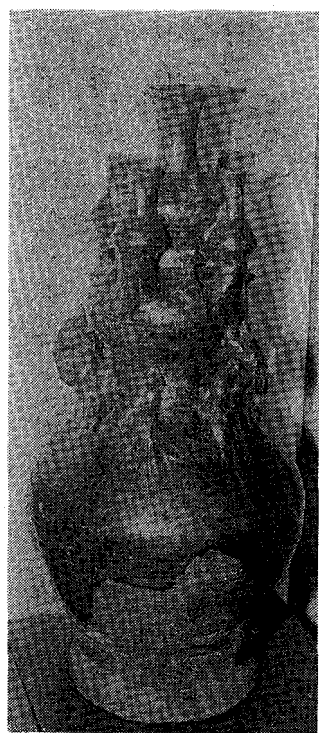
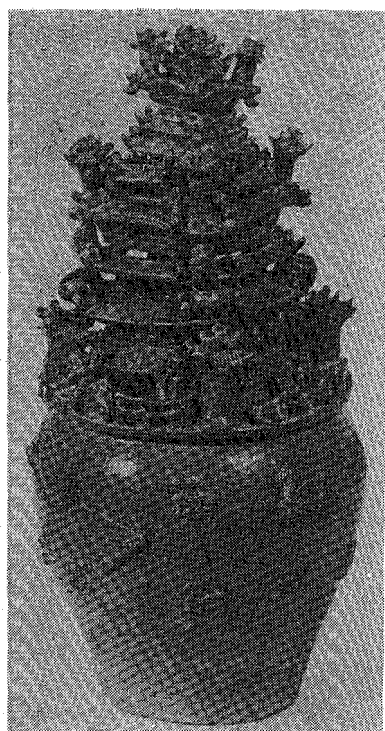
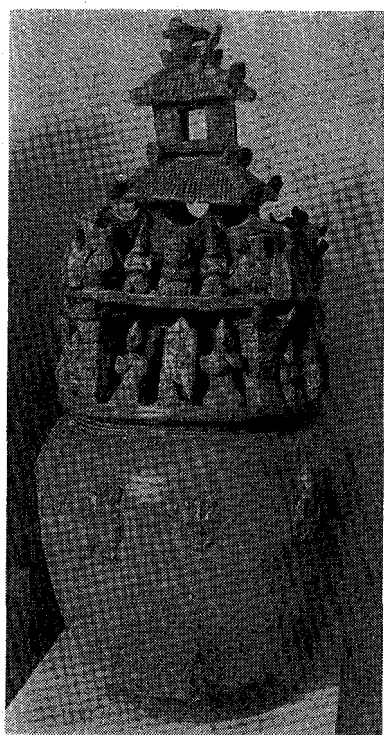
實際の壺が葬送儀禮の中で重要な働きをもったであろうことを示唆する例として、廣東を中心とする地域において、戰國時代から前漢時代にかけての墓の墓壙の底に、さらに深く掘り込んで穴を作り、その中に大きな陶甕を埋め込んであるものが多いこともあることを挙げられるであろう(圖五)。これは股の大墓などに見られる「腰壙」の傳統を留めたものだと考えられる。殷代以來の「腰壙」の中には、しばしば犬が入られている。犬が冥府と深い關係を持つとされるのは人類一般の觀念であり、中國においても犬が死者の魂を彼岸の世界に案内すると考えられたこと、たとえば「後漢書」東夷傳の烏丸の條にも見えるところである。その腰壙に大きな甕が埋けられているのも、同様に死者の魂を無事に彼岸の世界に運ぶための用意であったと類推できるのである。



圖五 廣州前漢早期墓

また三國(東吳)から西晋時代にかけての時期、長江下流域の墓葬中にしばしば納められている、神亭壺、魂瓶、穀倉などと呼ばれている特殊な壺も、死者の魂が壺と密接な關係をもっていたであろうことを推測させる遺物である(圖六<sup>(8)</sup>)。これら神亭壺は、その上部に複雑な建築物などがかたちどられているが、その中心を成すのは、中央の大きな壺とその肩の部分に付加された四つの小さな壺である。すでに指摘があるように、神亭壺はその起源を後漢時代の五聯罐(圖七)に持っている。五聯罐は、基本的には五つの瓢簞型の壺の組み合わせでできており、





圖六（上二つ）神亭壺

圖七（下二つ）五聯罐

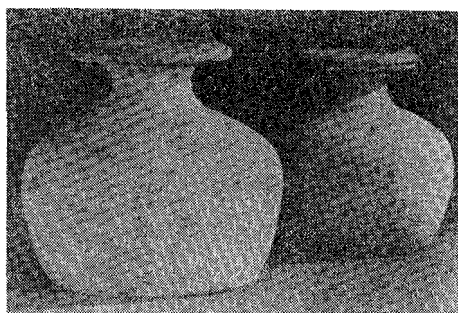
それに建築物や鳥や動物や人間たちが付加されて、神亭壺へと發達したのであった。そうした壺上の付加物は、葬送の儀禮と死後の魂が行く祖靈たちの世界を表したものだと考えてよいであろう。

實際に神亭壺の上部に、棺を安置して孝子（喪主）たちが喪服を着けて棺の傍らに伏している様子が表された例もあつて、これら壺上の堆塑の建物や人物に葬送の儀禮をかたちどるものがあつたことは確かであるが、より主要には、神亭壺の上部は、

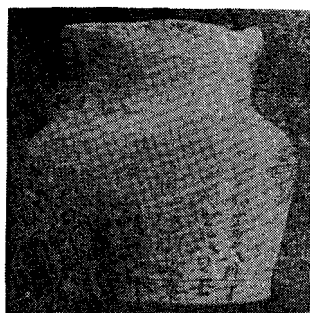
魂がゆく死後の世界を表したものと推定されるのである。その死後の世界は、樂園としての性格が強かったように見える。鳥が多く表されているのは、おそらく魂が鳥の形を取るといふ傳承にもとづくものであらう（戰國時代の壺の蓋に鳥が付くのも、これと關係するであらう）が、その外の動物の存在は、人間と動物との區別が取り拂われた樂園觀念を表象するものとして理解すべきであらう。音樂の演奏や雜技（曲藝）の實演が表わされているのも同様である。それは一方では葬送の儀禮の二コマをかたどったものであらうが、葬送儀禮の中にそのような實演があること自體が、そうした技藝が元來は樂園世界に屬するものであつて、死後の世界を象徴的に表すものであればこそ、それが葬送の儀式の中にも用いられたのであらう。この神亭壺に佛像が表されるものがいくつもあることも、佛教が單に高級な思想・宗教として中國に受容されたのみならず、また日常生活に近い水準で、死者の魂の安穩を祈るための方途として受入れられたのであらうことを示唆している。<sup>20</sup>

このように神亭壺は、葬送儀禮と密接に結びついたものであり、死後の魂の行く方を示唆する遺物である。上部の華麗な建築物は死後の魂が住まうべき建物であり、下部の大きな壺の胴體部分は、そこにいくつも穴が開いていて蛇などがもぐり込んでいる様子が表されているところから言つて、大地を表すものであらう。すなわち神亭壺はそれ自體で一つの宇宙を象徴しているのである。葬送の儀禮、あるいは祖靈祭祀の儀禮の中におけるこの神亭壺の具體的な機能は、この世とあの世とを疎通させるものであつて、死者の魂はこの壺を經過して祖靈たちの世界に行くのであり、逆に死者の魂を招くときには、この壺が依り代となつて、魂がこの世に歸ってくるのだとされたものであらう。浙江省一帶では今も同様の壺が「魂瓶」と呼ばれているという事實も、このような壺の作用についての推測を補強してくれる。

死者の葬送に關わる特殊な壺として、少し時代を遡つて、後漢時代の墓中に收められている朱書、あるいは墨書のある壺も、その例に擧げることができる。これは陝西省から河南省西部一帶に見られる遺物であり、その壺の形態は、背の高いものと平べったいものとの二種類に分けることができる。その腹部の表面に朱書、あるいは墨書されている内容は様々であるが、いずれも死者の魂がしかるべき所に落ち着き、遣つた子孫たちの生活が安寧であるよう祈るものである。そうした文字の間に道教



圖八 靈寶後漢墓出土朱書陶瓶



圖九 敦煌五胡十六國墓出土墨書陶瓶

の護符の先驅けとなるものが見えることも注目<sup>(2)</sup>に値しよう。その一例として河南省靈寶縣張家灣の後漢楊氏墓から出土した泥質灰陶の壺上の朱書を読み下して、次に挙げる<sup>(3)</sup>(圖八)。

天帝の使者は、謹んで楊氏の家の爲に、冢墓を鎮めて安らかならしむ。

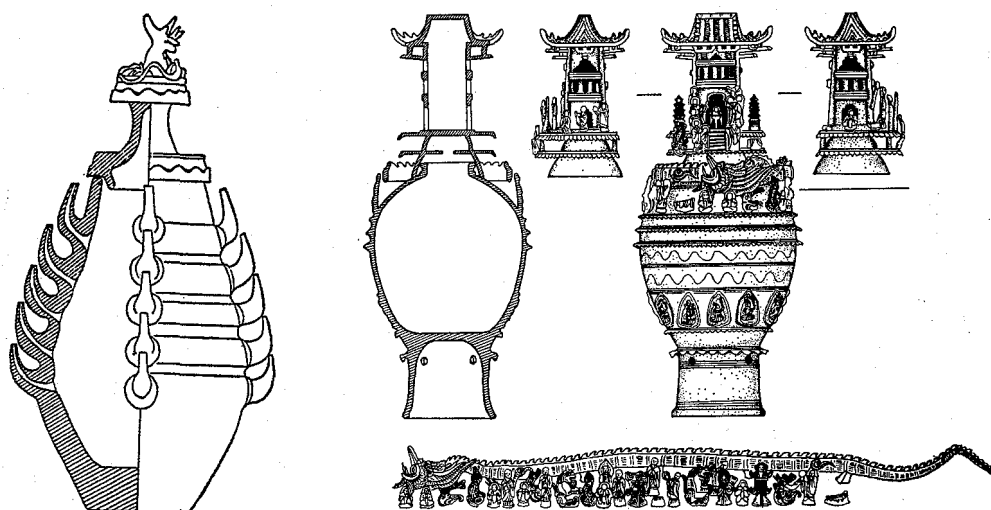
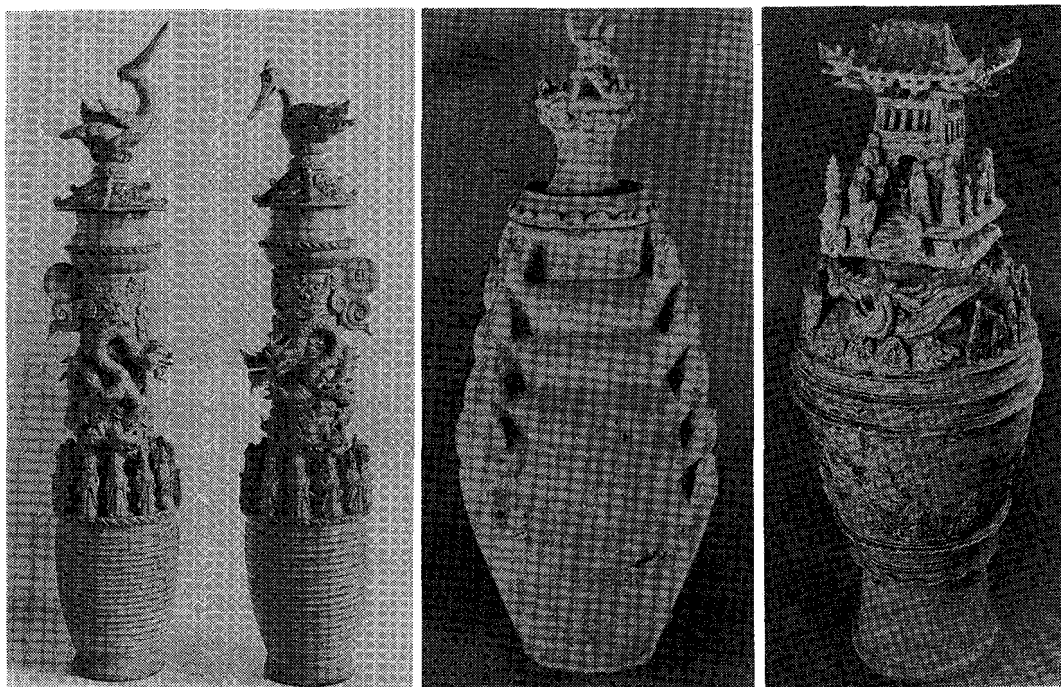
謹みて鉛人(鉛の人形)と金玉とを以って、死者の爲に適(謫)を解き、生人のために罪を除かんとす。

瓶を過ぎて到るの後は、母人をして宗を安んずるを爲さしめ、君は自から地下の租、歳ごとに二千萬なるを食し、後世の子々孫々をして、士宦(仕官)して位は公侯富貴に至り、將相たるもの絶ゆることなからしめよ。

丘丞と墓伯とに移して、當に用うべきものに下<sup>くだ</sup>して律令の如くせしめよ。

銘文にはいささか読みにくい部分もあり、ここに示した読みが確實だとはもちろん言えないのであるが、もし「瓶を過ぎて到るの後は」と讀んだ部分に誤りがないとすれば、死者の魂はこの「瓶」を経過して死後の世界に行く<sup>(4)</sup>とされていたことが知られよう。ここでこの壺は「瓶」と自名しているのであるが、このほか同様の壺には「神瓶」あるいは「解注瓶」などと自名している例もある。

このような壺を墓中に納める風習は、中原地帯では後漢期の墓葬のみに見えるもの<sup>(5)</sup>のようにであるが、西域に近い地域ではもう少し後の時代にまでその風習が残っていた。たとえば嘉峪關の壁畫墓からは、魏の高貴郷公の甘露二年(二五七)に比定される、同様の内容の朱書をもつ陶壺が発見されており、敦煌にある五凉時期の墓からも朱書や墨書を持つ陶器が少なからず出土している。敦煌佛爺廟灣の墓中で発見された、西涼の建初元年(四〇五)に比定される紀年を持つ陶壺の銘文は次のような内容である(圖九)。



圖十 (上の右, 下の右) 唐代陶壺

圖十一 (上の中, 下の左) 唐代多嘴瓶

圖十二 (上の左) 藤井有隣館所藏 龍虎瓶

庚子六年の正月水未（癸未）朔の廿七日己酉のひ、敦煌郡敦煌縣東鄉昌利里の張輔、字は德政なるもの、身死す。いま斗瓶に下り、□人五穀瓶（？）、當に重ねて地上生人なるべし（？）。

青鳥子は北辰の詔令を告ぐ、死者は自から其の殃を受け、罰は加□すべからず。殃を移し咎を轉じて、遂に他里に與えよ。律令の如くせよ、と。

この朱書の呪文も讀みにくいものであるが、死者の魂がこの「斗瓶」に入ると考えられていたらしいことは窺えよう。「斗瓶」の斗は、北斗・南斗の斗であろう。この時代、北斗星と南斗星とが人々の生死をつかさどると考えられていた。「北辰の詔令」とある北辰も同じ信仰觀念に屬する。そうして「斗瓶」は、また「五穀瓶」とも呼ばれていて、その働きによつて、死者は再び地上に生まれ代われると、その次の讀みにくい部分にひとまず解釋を付けることができようか。この陶製の壺が「五穀瓶」と呼ばれたらしいことは、後に述べる、死者の魂と穀倉との密接な關係について考える際に參考となるものである。

江東地區の神亭壺は、その典型的な形態のものは、東晉時期になると、ぱったりと見えなくなるのであるが、もちろんその流れを承ける特殊な陶器は、南北朝から隋唐期においてもその跡を追うことができる。その一例を挙げれば、唐代の遺物として、廣東省仙山縣新會で出土した陶甕がある（圖十）。例に挙げたものは、高さが八五センチメートルほどの灰陶で、蓋の上には須彌座が作り付けられ、まわりには僧侶たちがいるなど、佛教的な色彩が濃厚である。こうした陶甕は、骨壺として用いられていることが多く、食料が入れられている場合もあるという。<sup>26</sup>この陶甕の頸の周りを龍が取り巻いているのは、次に述べる龍虎壺とつながるであろう。また唐代中期以降、元明の時期まで、江南から南海にかけての地域の墓葬の中に發見される、いわゆる多嘴壺（牛角壇）も、基本的には寶塔の形態を模しており、宗教的な意義を持つ遺物だと推定される。特にそれが角狀の多くの口を持っていて、外とつながり合っているのは（圖十一）、おそらく神亭壺がその胴部にいくつか穴を持つているのと同じ機能が想定されたものであろう。もし想像を逞しくすることが許されるならば、新石器時代の甕棺に小さな穴が開いているのと同様に、一旦は壺の中に収まった魂が更にその小穴を通じて別の世界に行ったものであろうか。

このような墓中に納める特殊な壺の傳承を承けつつも、獨自の展開を示したのが、湖南・江西などの省を中心にして、宋から元・明にかけての時代の墓から發見される、「龍虎瓶」と呼ばれる特殊な壺（皈依瓶とも呼ばれる）である。たとえば圖十二に示す、京都・藤井有隣館所藏の、おそらく南宋時代のものであろう龍虎瓶がその一例である。これは二つの壺が一對となり、双方とも頂上にくちばしの長い水鳥がのつた蓋が付き、その下には雲氣に支えられた太陽と月とがあり、中央部には蟠る龍と虎とがいて、その下には十二柱の道教風の神々が圓陣をなして立っている。これが單なる實用の壺ではなく、二つ一組で宇宙構造を象徵するものであったことは明らかであろう。こうした龍虎瓶について、『文物考古工作三十年 一九四九—一九七九』の、江西考古三十年の章の説明が參考になるので、それを次に引用してみる。<sup>(26)</sup>

宋元明の墓葬中、その大多數から一對の影青の皈依（歸依）瓶が發見され、その中には五穀が入れられている。こうした瓶について、ある人は「魂瓶」と呼ぶ。また「日月瓶」とも呼ばれるが、それは一方に「日」があり、一方に「月」があるからである。あるいはまた「龍虎瓶」とも呼ばれるが、それは一方に「龍」がおり、一方に「虎」がいるからである。瓶の上には、それ以外に龜・蛇・飛鳥・十二生肖（十二支の動物たち）もいる。それらの動物はみな立った俑の懷に懷かれている。清朝になると、こうした形式の「魂瓶」は見えなくなる。その出土地域は、おおよそ東は浙江の江山、西は湖南の醴陵、北は湖北の黃石、南は吉安・南城から福建の邵武に及ぶが、特に南昌付近の各縣に出土例が多い。江南は、道教の正乙（正一）派の活動の中心地であつた。貴溪縣の上清鎮に歷代の張天師が住まいしており、三十六代の張天師の墓の中からも同様の皈依瓶が出土している。こうした瓶は、おそらく道教の迷信活動と關係するものである。

確かに龍虎壺に付加された神仙像から見ても、こうした遺物が道教の宗教活動と關係を持っていたであろうことが推測されるのであるが、ただ道教がこれを生み出したのではなく、道教が民間の信仰習俗を取り入れた結果生まれたものであって、その基礎となった宗教的觀念は、道教という宗教をはるかに越えて、中國の原始宗教にまで遡るものであったであろう。

以上にいくつか例を擧げて見てきたように、中國の葬送儀禮において、戰國時代から近世にいたるまで、壺型のうつわが大

きな役割を果たしてきた。墓中に納められるそうした特殊な壺の基本的な機能は、敦煌西涼墓の陶瓶の朱書にもあるように、死者の魂がその中に入り、つつがなく「彼岸」の世界へ行くためのものであった。最初に述べた、仙人たちが壺にとび込んで神仙世界に達するという物語りが、神仙がその背後に祖霊としての性格を持っていたことから説明できであろうとの假説も、こうした考古學的な遺物から、その確かさをいささかは主張できるように思うのである。

このように墓中に收められる壺は、死者の魂を祖霊たちの世界にわたすための仲介物であったと考えられるのであるが、逆に祖霊たちをこの世に招くためにも壺が用いられている。中國南方の南海沿岸地域において、祖先の廟に壺が祭られている例があるのは、壺が死者の靈を馮依させるための依り代の機能を持つと考えられたからであろう。たとえば臺灣の高山族の例を挙げれば、陳國強「臺灣高山族の原始宗教」は次のように述べている。<sup>(27)</sup>

高山族が信仰する神は、その大部分が形を持たない。……たとえば賽夏人は、ときにその家に蜂の巢を傳えており、これを小さな藤の籠に入れて棟柱の上にぶらさげておいて、祖霊の依り代としている例もある。曹人四社の部落には、卵形の小さな貝があつて、その先祖が本島の原住地から分れ出た時に、それぞれの社に分け與えられた象徴物だとされ、かれらはその卵形の小さい貝を小さな壺の中に入れ、石でそれに蓋をし、家の中に穴を掘って隠しておいて、年ごとに一度、酒と肉とでそれを祭る。この小さい貝に祖霊が籠っていると考えるのである。

このように祖霊の籠るものを、さらにその外から包むのが壺なのである。

また招魂のために壺が用いられるのも同様の信仰的な觀念に由來するにちがいない。招魂のための壺であろうと推定される、文獻に見える古い例として、「儀禮」士喪禮篇に見える「重」を擧げることができる。死者が出てまもなく、まだ正式の位牌などが用意されておらぬとき、その家の座敷の正面の庭に「重」が立てられる。士喪禮のその部分だけを譯せば、次のようである。<sup>(28)</sup>

重のための木材を、穴をあけたり削ったりして加工する。甸人がその重「のための木材」を、庭の中央に据える。庭を三分して南から一の位置に置くのである。

夏祝（夏王朝の禮に通じた巫祝）が、餘ったご飯を粥に煮る。「その際には」二つの甬を用い、西の垣根のところで煮るのである。

「粥が煮あがると」目の粗い布を甬にかぶせて蓋をし、この甬を竹のひごで結んで、重にぶらさげる。その上から葦のむしろで覆い、そのむしろを、北向きに、左前になるように合わせる。帯には竹ひごを用い、それをむしろの上から巻いて、後ろで結ぶ。

祝が銘（死者の紋章などを書いた旌<sup>は</sup>）を「棺のところから」持って来て、重のところに置く。

ここでは、死者の魂の假の依り代として、庭の中央に、棺が置かれている座敷の方を向けて、葦のむしろの着物を着せた「かかし」のようなものが立てられるのであるが、その「かかし」の中には甬がくるまれており、その甬には粥がはいっている。この粥のはいった甬こそが魂の依り代の本體であったと考えてよいであろう。この甬（陶甬であろう）に粥が入れられていることについては、後に述べる、魂が食物に依り付くことや、墓中の明器の陶倉などの關係を考えるべきであろう。

壺が魂の依り代となることを示唆する例として、最近の風習から資料を拾えば、たとえば次のような記録がある。亦夢「神と子供との關係の種々相——陸安の民俗——」<sup>(28)</sup>は「收禁」の風俗について、次のように述べている。

子供に災難が續いたり病氣がちであったりすると、その母親は、子供が生まれた時間と日と月とを知らせて算命先生（人の幸不幸を占うことを職業とする盲人）に「收禁」をしてもらう。「收禁」のおおよその方法は次のようである。子供「の」時辰八字」（生まれた日時や歳月）を布に書いて饅（口がすばまつた瓶）に入れる。時には、ものを煮炊きする陶器の一種に入れることもある。算命先生は、それらのものに對し、自分が設けた神壇でまじないをかけたあと、それを注生娘（人の誕生を司る女神）の宮に持って行く。あるいは、書かれた「時辰八字」を赤い布袋に入れ、ほかの神に渡して



“收禁”してもらう者もいる。“收禁”を解いてよいと考える時になると、ふたたびその算命先生にたのんで、もう一度まじないをかけてもらい、そうすれば“收禁”を解くことができる。“收禁”を解くのは、多くの場合、子供が“花園”を出る時、すなわち十六歳のころである。

ここで子供の“時辰八字”を壺に入れて“禁じ”ておくのは、さまよい出やすい子供の魂をそこに留めておくためであろう。病氣などが、魂が身體を離れたために引き起こされると考えられたことは言うまでもない。なお廣東付近の傳承では、成人するまでの間、子供は“花園”にいとされた。もう一つ、同様の實修を例に挙げれば、湖南省と江西省との境近くに位置する萍鄉の風俗として、『中華全國風俗志』は“打菩薩”の行事を記録して、次のように言う。<sup>(30)</sup>

もしある人が、たまたま寒氣に中<sup>あた</sup>つたり、様々な病狀、たとえば嘔吐をしたり、頭痛がしたり、體がぞくぞくしたり、全身が熱っぽいという症狀が出たり、あるいはまたうわ言を言ったり、顔が赤くなったりして、それがいく日も直らなかつたりすると、ちかくの寺や道觀から楊四菩薩（人々は楊四將軍とも呼ぶ）の像を一體迎えてきて、それを家の座敷に安置する。同時にまた道士を一人、鄭重に招き迎えてくる。「その道士は」きらびやかな衣服を着け、紗の帽子をかぶり、口には齊東集？をとなえ、跪いたり拜したりする。こうしたことを半日も続け、日も暮れると、力のある者二人が楊四菩薩を肩にかつぎ、左右に揺らし、ほしのままに振り回す。口では牛の鳴聲をまねて、モウモウと鳴き立てて止めない。さらにドラの音も加わり、さながら法事を行なっているようである。

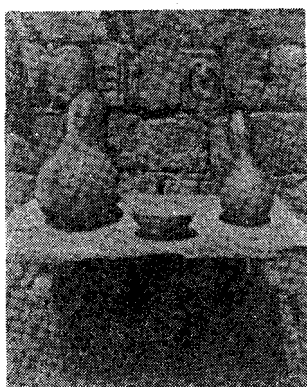
同時に小さい水缸<sup>みずがめ</sup>を一つ持って、徒歩で門を出ると、水邊の枯れた木のところに行き、道士はその水缸にまじないをかける。火をあかあかと燃やし、蛾や羽蟲などがそこにやって來たのを見ると、その一二匹を捉えて、水缸の中に入れる。これが病人の魂だと言うのである。それが終わると、また騒ぎたてながら家にもどる。一緒に外に出た者には、後ろを振り返ってはならないと戒める。振り返ると、戻って來た魂がまた行ってしまうなどと言うのである。この行事を“打菩薩”と言う。

この「打菩薩」の行事においても、蟲や蛾の形を取っている魂を掴まえ、壺に入れることによって、病人の遊離してしまつた魂をもとに戻すことができるかとされているのである。壺が魂の依り代であつたことを示唆するであろう。まえにも述べたように、南中國の沿海地域では壺を祖靈の依り代としていた。傳承文化の中において壺の機能が瓢箪（瓢瓢・葫蘆）と重なるところが大きいことについては、次章に論ずることになるが、雲南の彝族の「祖靈葫蘆」もまた祖靈の依り代としての機能を持つものである（圖十三）。劉堯漢の「論中華葫蘆文化」の論文<sup>3)</sup>は、彝族の社會調査をふまえて次のように言っている。

祖靈葫蘆を祭っている家庭では、その家の奥壁（土壁もしくは竹で編んだ壁）の壁龕、あるいはお供えの板（神棚のようなものか？）もしくはお供えの卓の上に、普通、一つか二つの葫蘆が供えられている。一つの葫蘆が一つの世代の祖先（父母、祖父母、曾祖父母）を表している。もし新しい死者の靈が加わると、巫師を呼んで來て祖靈を送る盛大な儀式を行ない、曾祖父母の祖靈葫蘆を焼いてしまう。祖靈を送る儀式において、巫師は手に羊の皮を張つた太鼓を持ってそれを行たとき、口では韻文の呪文をとえ、その傍らでは葫蘆の笙（葫蘆で胴を作つた笙の笛）の音楽を吹いて伴奏をする。彝族の巫によれば、葫蘆の笙から出る音楽は、各民族共通の祖先である伏羲と女媧の聲なのである。……

古くからの傳承によれば、母親が先に死ぬと、巫師を招いて來て法事を行ない、その魂を葫蘆の中に入れてもらう。後に父親が死ぬと、父親の魂を、先に母親の魂が入っている葫蘆に入れてもらう。もし父親が先に死に、母親が後から死んだ場合には、父親の魂が先に入っていた葫蘆を捨てて、別に新しい葫蘆を用意し、父と母との新舊の二つの魂をいっしょにそこに入れてもらわねばならない。……

なぜ葫蘆を祖先の魂の居るところとするのであろう。それについては次のような神話傳説がある。太古の時代、兄と妹とが、天の神の指圖によって、洪水がやって來た時、葫蘆の中に入って難を逃れた。その後、兄と妹とは結婚をして、人類は再び増え榮えることとなった。それゆえ子孫たちは、葫蘆でもって祖先の靈位を作り、



圖十三 彝族「祖靈葫蘆」

祖先がこうむった災難を忘れぬことを示すのである。それに加え、葫蘆には種子が多く、「人畜の繁盛と五穀の豊作」を象徴しているのである。……

彝族は、單に葫蘆を祖先崇拜の對象とするのみならず、さらに葫蘆を彝、漢、苗、傣の各族共通の始祖と考えている。このあたりの彝族の言葉の中では、葫蘆と祖先との二つの單語は完全に同じであって、共に「阿普<sup>アプ</sup>」と發音される。

この記事の中で葫蘆を祖先の魂のすみかとする理由に挙げられている、洪水と葫蘆との關係については、次の章で詳しく検討を加えることになる。

ちなみに言えば、中國における葬送・招魂儀禮において、上述の壺のほか、竹筒や布袋が同様の機能を持つものとして用いられている場合がある。たとえば雲南省の佤族では、死者の埋葬が行なわれてから三日め、巫師（シャマン）が竹筒を用いて死者の魂を家に連れ歸り、その竹筒を家の中心の爐の上にある木で作った棚の上に供える<sup>(2)</sup>。あるいは、同じく雲南の布朗族では、祖先の靈の籠るものとして、「哼爾戛滾」と呼ばれる布袋が伝えられている。顏思久「布朗族の宗教信仰概要」は、次のように述べている。<sup>(3)</sup>

各村社内のそれぞれの氏族は、みな一つづつ祖先神を持っており、それは古い母系氏族が分かれてできた氏族の祖先神なのである。これら、各氏族が祭る神々には名前がなく、「哼爾戛滾」をその標識としている。「哼爾戛滾」と言うのは一つの布袋であって、その中には祖先が遺した生活用品や生産用具が入っている……「哼爾戛滾」は、現在の氏族長によって保管されており、季節のお祭りのたびに全ての氏族構成員がやって来て、この袋に禮拜する。もし氏族長が死亡すると、この袋は新しい氏族長に渡されて、そのもとで保管される。もしある氏族の構成員が他の村社に移った場合には、かれらの「哼爾戛滾」は元來の氏族のもとに留められていて、季節のお祭りのたびに、かれらは蠟燭などのささげものを持って故郷に戻り、「哼爾戛滾」に向かって祭祀を行なう。

この祖先の遺品を中に入れた布袋もまた、單に物入れであるに止まらず、その内部が祖先たちの世界とつながっていたがゆ

えに、このような丁寧な取り扱いをうけたものであろう。基本的に壺と同様の機能を持っているのである。

また雲南の彝族では、祖先崇拜と「靈竹」の信仰とが結び付いているのであるが、それらは彼らの祖先が竹筒のなかに入つて神話的な大洪水をくぐり抜けて來たとされるからである。彼らは葬送儀禮の一部として、次のような行事を行なう。<sup>(34)</sup>

家で老人が死んだときには、かならず畢摩（彝族の専門的宗教者）にたのんで、家中の男性親族を引きつれて山の中の竹子（特定の種類の竹）の生えている場所に行つて、靈竹を掘り取つてきてもらう。畢摩は一羽の雄鶏を竹藪の中に放し、雄鶏が眞つ先についばんだ竹を見て、死者の魂はすでにその竹に依り付いていると説明する。その竹が靈竹なのである。畢摩は、その竹の根もとのところで香を焚き、紙錢を燃やし、「家譜經」を念じる。經を念じ終わると、親族の全ての者がその竹に向かつて叩頭をし、そのあと竹の根を掘り取つて家に持ち歸り、お祭りをする。

普通、竹の根をほぼ五、六寸の長さに切り取るのであるが、死者が男性であれば、その竹の根に六つの節が、女性であれば、七つの節がなければならぬ。畢摩は、長さ五寸、幅四寸の白布に、某家の某某（死者の名）と書く。書き終わると、字のある面を内側にしてそれを折り畳み、逆に縫った綿糸でそれを縫つて、竹の根にまといつけ、さらに赤い絹糸を巻き付けて白布を上から縛る。死者が男性であれば、絹糸を六回巻き付け、女性であれば七回巻き付けるが、これは女性に子供を産むという手柄があることを表すのである。縛り終わったあと、それを家の中の中樓の正面の壁にある「祖公洞」に納める。それはちょうど漢族の位牌と同様なのである。

日本の例なども含めて、位牌の最も基本的な機能は祖靈の依り代なのであろうが、それと同時に、この彝族の竹筒の位牌は、彼らの祖先がそれに潛んで大洪水をくぐり抜け、この世界に出現したという傳承を背景に持っているのである。この「靈竹」もまた、胡蘆や布袋と同様に中空であつて、その中に竈るものを保護する機能を持っていた。

以上に述べてきたいくつかの例から、壺（胡蘆・布袋・竹筒）が祖靈との關係において、基本的に二つの働きを持っていたことが知られよう。すなわち死者の靈は壺をくぐつて祖靈たちの世界に行くのであり、またあの世にある祖先たちの靈は壺を

くぐつてこの世に戻つて來るのである。すなわちその機能をつきつめて言えば、壺は、この世界と祖靈たちの世界との中間に位置して、これら二つの世界を結びつける橋の役目を果たしているのである。死者の靈が壺の中に入っている、あるいは祖先の祭祀に際して祖靈が壺に依り付くといった觀念も、壺の持つ、二つの世界を橋渡しするという本質的な機能の内の一つの側面を取り上げたものであったと理解できるであろう。そうして壺の持つこのような機能は、中國文化のきわめて古い段階に起源する觀念であつたと推定されることについて、以下の章で検討を加えたい。

### 第三章 葫蘆（ヒョウタン）と洪水

これまでに述べてきたように、現世と死者たちの世界とは、壺、あるいはヒョウタンを結節點としてつながりあっていると考えられていたのであるが、それでは死者の魂がそうした仲介點を通じて到達する祖靈たちの世界は、元來いかなる性格のものであつたのであろう。言い換えれば、中國の人々が死者の魂の行く方について思いめぐらせた、その最も古い觀念はいかなる形態のものであつたのであろう。もちろん文化現象の中における最古という觀念は、それ自體がきわめてあいまいなものであつて、もしある形態のものを最古と假定したとすれば、すぐさま容易にそれに先立つ、よりプリミティブな形態のものを想定できるのが常である。ただ中國およびその周辺の諸民族の「彼岸觀念」の比較から、次のような考えかたが、おそらく纏まつた形を取つたものとして、祖靈の觀念の中でも最も古い様相を留めるのではないかと想定されるのである。

すなわち、古い祖靈觀念の中では、現世の肉體を離れた死者の魂は、後世のように天堂に上るのでも地獄に淪むのでもなく、人類の始祖たちが住む元始の世界に歸つてゆくと考えられたのである。死者の魂は、彼の屬する部族の過去の遷移の跡を逆にたどつて、その部族が發祥した土地に歸つてゆくとする信仰が、中國西南部の少數民族の中に現存している。たとえば、四川

省鹽源縣の沿海公社達住村に住む納西族の社會調査の記錄<sup>(35)</sup>によれば、その地での葬送儀禮の中には次のような一節が含まれている。

死者が出ると、火葬にされるまでの期間に、東巴（納西族の宗教者）が幾度か「送魂開路」の行事を行なう。すなわち死者の魂に對し、歸ってゆくべき道を教えるのである。その道は納西人が昔から言い傳えてきた遷移の道筋を逆にたどるものである。まず達住から永寧に行き、金沙江を渡って寶山に行き、白沙、麗江に行く。さらに麗江から北に進んで長江を越え、木里の北方にまで魂を導いて行く。その最後の到達地點は窩左魯美納であって、その右手すぐのところに、崑崙山の近邊の祖先の原住地があるとされている。

また、この「送魂開路」の行事とやらんで、九杯の碗の水で馬を洗う儀式があるが、その意味は、納西人が遠い北方の山岳地帯を越えてやって來たことから、死者の魂もきれいで壯健な馬にのって、山々を越えて祖先のいる土地に歸って行く必要があると考えられたからであろうとされている。

東巴が死者に教える道筋は、近い部分は實際の部族の移住の經路を逆に遡るものであったろうが、遠い部分は神話的な傳承にでるものであったと考えられる。そうして重要なことは、この死者の魂の旅程が、單に地理的に部族の發祥の土地に歸ってゆくというだけではなく、それが同時に時間を遡る旅でもあって、死者の魂は、最終的にはその部族（部族民自身からすれば、全人類）の始祖の世界、言い換えればこの世界の始まりの時點に戻ってゆくと考えられたことである。楊建和「怒江傈僳族の宗教信仰」<sup>(36)</sup>によれば、巫師は死者の魂に呼びかけて、次のように言う、「上の道や下の道を行ってはならぬ。必ず眞ん中の道を行くように。」なぜなら、「眞ん中の道は祖先が通ったもので、おまえは早く祖先のもとに歸り、彼らと一緒にいるはずだから」である。すなわち、死者の魂がそこに戻れば、祖先の魂にまじって始祖たちの世界の中に實際に身を置き、至福の状態を享受することができると考えられているのである。この世界の始まりのとき、完全な調和と平和とが保たれ、まだ矛盾は兆すことなく、鬭争も起らず、生命力に溢れた樂園が存在したとされる。死者の魂は、そうした樂園世界に歸ってゆくのだと考

えられていた。

時間的に見れば、我々の時代と世界の始まり（樂園の世界）とを隔てているのは、神話の中でしばしば語られている大洪水である。この大洪水をくぐり抜けることによって、我々の直接の祖先はこの世界に出現したのであった。またこれを空間的に見れば、現世と死者の世界とは大きな川で隔てられている。生者の國と死者の國とが、生身の人間には越えられない河で隔てられているとする觀念は、全世界的に存在しているが、中國で言えば、崑崙山を取り巻いている弱水がその一例であろう。

「山海經」の大荒西經に、「西海の南、流沙の濱、赤水の後、黒水の前に、大山あり、名づけて昆崙の丘という。神あり、人面にして虎身、文あり、尾ありて、みな白きもの、ここに處る。その下に弱水の淵ありて、これを環る」と言い、その郭璞の注は「その水は、鴻毛にもたえず」と説明する。すなわち「弱水」と言う名のごとく、その水には物を支える力が全くなく、鳥の羽根も沈んでしまうと言うのである。したがって、生身の人間にはこの川を越えることができない。「輿地圖」が言うように、崑崙の弱水は、龍に乗るのでなければそこを通過することができないのである。<sup>(37)</sup>

この、現在の世界と世界の始まりとを時間的に隔てている「大洪水」と、現世と死者たちの世界とを空間的に隔てている「冥途の河」との二つの大きな水は、元來の神話的な思考からすれば、兩者は同一の意味を持つものであったと推定されよう。原始的な心性においては、時間的な隔たりと空間的な隔たりとが必ずしも嚴密に區別はされなかったのである。たとえば「山海經」において、この世界の遠い果てには、現在もなお太古の神話上の神々や英雄たちや奇怪な動物たちが存在しているとされている。「山海經」の編纂者たちにとって、「山海經」の内容は決して太古の時代の傳承なのではなかった。彼らの時間意識からすれば、現在の時間の周邊に、同心圓を書いて過去の時間が廣がっていた。そうした時間・空間構造になっておればこそ、現在の時間において、遠い過去の神々を直接に祀ることが可能になるのである。すなわち過去の存在も我々と「同時代」的に存在しているのである。ただ過去までの空間的距離は、生身の人間には越え難い大きな大きさを持っていた。超人間的な能力を備えた英雄のみが、その莫大な距離を越えて直接に太古の神々と接觸することができたのである。

天地の始まりの「樂園」の時代と現在とを大きく分け隔てているのは大洪水なのであるが、それでは人類の直接の祖先は、この大洪水をどのようにして乗り切り、子孫を現在の世界に伝えることになったのであろう。中國南部の洪水神話の基本的な筋書きは、兄妹二人が葫蘆（ヒョウタン）の中にはいつて洪水をくぐりぬけ、洪水が引いたあと、この兄妹が結婚をして現在の人類の直接の始祖となるというものである。こうした神話については、聞一多の「伏羲考」<sup>(38)</sup>以來すでに多くの研究があつて、ここでその一々の成果と主張について取り上げ検討を加えるいとまはない。典型的な實例を一つだけ擧げてみよう。次に引くのは、雲南の僛僛族の洪水傳説である。<sup>(39)</sup>

古い昔のこと、一本の葫蘆のつるの上に葫蘆が生つた。その葫蘆は日に日に大きくなり、世界で最も大きい葫蘆となつた。突然、空がかき曇り、大雨が止まずに降り、水かさがどんどん増えた。スアンチイスアンサンはロチイロサンと相談をして言った、「今、どこもかしこも水で、身を隠す所がない。この葫蘆の中にもぐりこもう。」そこで彼ら兄と妹の二人は葫蘆の中にひそんだ。葫蘆は流れて海に入り、様々なところを漂つた。川の水は天にまでみなぎり、波が三度まで天を打つた後、雨はだんだんと止んで、川の水も減つてきた。葫蘆が平地の上に止まると、二人は葫蘆が揺れなくなったことを感じ取り、そこで金のナイフと銀のナイフとを取りだして葫蘆を切り開いた。外に出て見れば、人々はみな死に絶え、どこもかしこも死體ばかりである。二人はこれを見て、とても悲しんだ。このままでは人類は絶えてしまう。どうしたらよいのであろう。このままにしてはおられない。二人は相談をして配偶者を捜しに行くことにした。出發にさいして、一つの櫛を二つに割り、兄と妹とがそれぞれ半分ずつを持った。一本の杖を二段に折り、兄と妹とがそれぞれその一段ずつを持った。妹のスアンチイスアンサンは南に向かつて捜しにゆき、兄のロチイロサンは北に向かつて捜しにいった。その途中で、二人は、蜘蛛が「地脈」をかけ、蜜蜂が「地盤」を編み、木の實がものを訴え、石が餅に變わっているのを見た。りはしたが、人には會うことがなかった。後に大地に中心で二人は顔を合わせたが、兄の髪はすでに白く、妹の額には皺がよつて、互いに相手がわからなかった。兄のロサンが尋ねた、「そこにいるのは、人か、それとも幽鬼か。」兄と妹の



二人はそれぞれ櫛を出して合わせたところ、櫛は一つに合わさった。また杖を出してつなぐと、杖は一つにつながった。

兄のロサンが言った、「北方には人がおらず、南方でも人をみつけだすことができなかった。どうしたらよいであろう。このまま人類を絶えさせてしまうわけにはゆかない。我々二人は結婚しよう。」

妹のスアンサンが言った、「わたしたちは兄妹です。兄と妹とは夫婦になれません。」

兄のロサンが言った、「もし結婚をせねば、人類の子孫に絶えてしまう。やはり結婚をしよう。」

妹のスアンサンが言った、「どうしても結婚をしようののであれば、わたしたちは天に尋ね、地に尋ねて、もし天が同意をせず、地も許さねば、結婚することはできません。もし天が同意をし、地が許したならば、わたしたちは結婚をしましょう。」

兄のロサンは同意をした。妹のスアンサンが言った、「わたしたちはまず磨り臼を轉がしましょう。あなたはむこうの山から轉がし、わたしはこちらの山から轉がします。誓言ちかいをして、もし天がわたしたちの結婚に同意をし、地がわたしたちが夫婦となるのを許すのならば、磨り臼は谷間に轉げこんで、一つに合わさるであります。もし磨り臼が谷間に轉げこんでも合わさらなかったら、天は同意をせず、地も許さなかったのであって、わたしたちは結婚ができません。」

そこで、兄のロサンはむこうの山に行き、妹のスアンサンはこちらの山に来て、かれらはまず誓言をして言った、「北方にも人はおらず、南方にも人はおらず、この世に人類の子孫は絶えようとしている。人類を増やすために、わたしたちはやむを得ず夫婦となる。もし天がわたしたちが夫婦となるのに同意をし、地もわたしたちがめおとなり、子孫は繁榮し、長壽を得ることを許されるのならば、二つの磨り臼を一つに合わせられますように。もし天が同意をせず、地も許されぬのならば、磨り臼は分かれ分かれになってしまえ。」そうとなえ終わると、磨り臼を山から轉がし落した。二人が谷に下りてみると、磨り臼の上の部分と下の部分とが一つに合わさっていた。

つづいて、さらに束ねた麻の眞ん中を射抜いたり、針の穴を射抜いたりして、天地の意志を確かめたあと、兄と妹とは結婚

をする。

結婚をしたあと、二人から息子や娘が生まれて、子孫が繁榮をした。

生まれた一人は傈僳人で、傈僳語を話した。

生まれた一人は漢人で、漢語を話した。

生まれた一人は獨龍人で、獨龍語を話した。

生まれた一人は怒人で、怒族語を話した。

生まれた一人は白<sup>バイ</sup>人で、白族語を話した。

五つの言語はこのようなして生まれたのであり、人類はこのようなして繁榮してきたのである。

以上に示した傈僳族の創世神話は、中國南部の少数民族地域に現在も數多く語り傳えられている洪水神話の中でも筋書きの單純なものに屬する。しかし洪水神話の多様なバリエイションも、基本的にはこうした筋書きを外れないと言うことができよう。ちなみに、そうしたバリエイションの中で、この傈僳族の物語りに見えない重要な項目として、物語りの最初に、洪水が引き起こされる原因として、天上の雷神と人間の英雄との争いが語られる場合がある。人間の英雄が雷神を打ち負かせ、怒った雷神が洪水を引き起こしたとするのである。

もう一つ、上に紹介した傈僳族の神話には見えない重要な項目として、兄と妹とが結婚をした後、生まれたのは不具の肉塊であつて、それを切り裂くと、それぞれの肉片から人類の各民族が生まれたと語るものが多い。實は傈僳族にもそうした項目を備えた洪水神話があるのであつて、傈僳族の賀國化が語った「洪水天に迫る」と題する物語り<sup>(40)</sup>では、兄と妹とが結婚をしたあと、妹は丸い肉瘤を生み落とした。それを切り分けて山の木にぶらさげておくと、四十九日にして、それぞれが赤ん坊となった。その子孫が彝族と傈僳族と漢族とになった、としている。

上に擧げた雷神との争いと言う筋書きは、必ずしも古い起源を持つ不可欠の要素であつたとは見えないが、この不具の肉塊

を生むと言う部分は、おそらく相當に古い時代から、これら中國周邊地域の洪水神話に伴っていた要素であろう。<sup>(4)</sup> そうしてこの不具の肉塊のかわりに葫蘆を生むという筋書きもある。たとえば雲南の彝族の長編叙事詩「梅葛」<sup>(42)</sup>では、天の使いのくれた葫蘆の種子から生えた大きな葫蘆の中に入って洪水をやり過ごした兄妹は、天神の指示に従って子孫を遺そうとし、兄が川上で水浴びをし、妹は川下でその水を飲んで懷妊する。九ヶ月がたつて、妹が生み落としたのは、一つの「怪葫蘆」であった。天神がその葫蘆を切り分けると、漢族と傣族と彝族とと僂僂と苗族と藏族と白族と回族と傣族とが出て來た。この九族が出現して、人類は繁榮をした、と歌っている。

これら中國南方地域の洪水神話において、葫蘆が様々な形で重要な役割を果たしていることが知られるであろう。それは單に葫蘆が水に浮くので洪水を乗り切るための船の役目に使われたというに止まらない。新しい人類は葫蘆の中の空間から出現したのであり、言い換えれば、洪水以前の世界と洪水以後の我々の世界とは葫蘆の中の空間を通してわずかにつながっているのである。前に述べたように、洪水が元始の樂園世界と我々の現世とを隔てるものであるとすれば、葫蘆はその兩者を橋渡しする機能を持っているのである。すなわち前章で述べた、壺が祖靈たちの世界と現世とをつなぐ働きを持っているのと、神話的・宗教的な機能の點で重なり合っていると言えるであらう。

壺と葫蘆とは、その神話的な意味・機能の面で多くの重なり合うものをもっている。たとえば、めずらしい例ではあるが、壺の中にもって洪水を乗り越えたという物語りもある。江蘇省興化縣の缸固莊（かめ固村）にまつわる神話である。<sup>(43)</sup>

むかし、天地開闢の時、この世界に突然に洪水がみなぎり、ものの半時もたたぬうちに、天にみなぎり地を覆った。

この世界には誰もおらなくなり、ただ姉と弟二人だけが残された。二人はそこでどうすればよいのかを考え、大きな飾りのある缸（水がめ・酒がめの類）の中に入って身をちじめると、二つの缸を合わせて、なりゆきに任せた。わたしたち姉と弟との二人が生きるのも死ぬのも缸まかせなのである。

この大きな飾りのある缸は、洪水に流され大風に吹かれて、ここ江蘇の興化まで漂ってきて、ここで動かなくなった。

洪水は引いてしまっていたのである。姉と弟とが大きな飾りのある缸から這い出して眺めやると、この世界はすっかりかんで廣々として、家もなく、畑もなく、木もなく、人もなく、犬や猫すらおらず、まったく廣々としていた。

この世界には人がおらず、この大きな天地の間に、ただ二人だけが取り残されて、寂しいことではないか。姉と弟の二人は、泥をこねて人を作った。一人を作ると、走って行ってしまい、二人を作ると、逃げて行ってしまった。あるものは肩ができあがっていない内に走って行ってしまい、あるものは足ができあがっていない内に逃げて行ってしまった。（この世に、手や足がない人がいるのはこのことに由來すると言われる）。逃げて行った者たちは、ほかにするべき仕事もなく、みな草を挿し込んで印とした。草を挿し込んだ場所で農作物を作ったのである。

泥で人形を作ってもおっつかぬと言う言葉もある。こんなに大きな天地に、これだけの人間ではとてもおっつかない。どうしたらよいのであろう。紙を切つて人を作ろう。姉と弟との二人は紙をいく重にも疊んで、小さな紙人形を切り出した。一度にいく十枚かを切り出し、天に向かってひと撒きすると、いく十人も人間となって走って行った。一度に百枚以上を切り出して、天に向かってひと撒きすると、百人以上の人間が逃げて行った。逃げて行った者たちは、ほかにするべき仕事もなく、みな草を挿し込んで印とした。草を挿し込んだ場所で農作物を作ったのである。

紙で作った人形ではおっつかないという言葉もある。こんなに大きな天地に、これだけの人間ではとてもおっつかない。どうしたらよいのであろう。人が人を生むよりほかはない。弟が言った、「これらの泥人形も紙人形も子孫を遺せません。わたしたち姉弟が結婚するほかありません。」姉はそれを聴くなり、さつと顔を耳まで赤らめた。姉と弟とが結婚をするなどということがどうしてあるだろう。姉が言った、「おまえ、わたしと結婚するのであれば、わたしはあのおおきな飾りのある缸にまわりを三回走りますから、おまえが追いつくことができれば結婚をしましょう。もし追いつけなければ、話しはしないことにします。」

姉は大きく弟は小さい。二人は大きな飾りのある缸の周りを巡って走ったが、弟にどうして姉に追いつくことができよ

う。疲れて汗まみれとなった。

この時、どこからか一匹の龜が現れて、弟に言った、「こんなふうに追いかけても、追いつけはしない。おまえが後ろを向きさえすれば、お姉さんとぶつかることができる。」

弟は龜の言葉に従って、本當に後ろ向きに走りだした。弟が方向を変えて走ったとき、姉も方向を変えて走ったなら、やはり追いつくことができぬではないか。しかし姉はもとどおり方向を変えず、前向きに走り、弟は逆に走ってきて、ばつたり出くわして、二人は一緒になった。

姉は腹を立てた。だれがこんな悪いことを教えたのか。見てみると地面を一匹の龜が這っている。彼女はさっと足を上げると、龜を踏みつぶした。

姉は、つぶれた龜を見ている内に、いささかかわいそうになった。こんな大きな洪水があつて、世の中に遺っている生き物はたいへん少ないのだ。彼女は刺繍針を取りだし、五色の糸を通すと、つぶれた龜を拾い上げ、一つ一つ縫い合わせでいった。眞ん中が十三個、外側がぐるっと周って二十四個。今でも龜の甲羅は、眞ん中が十三個、周りが二十四個からなるのである。

このようにして、姉と弟とは結婚をし、この世に人間の子孫が傳わることとなった。人々は、この大きな飾りのある缸が姉と弟とを救ったことを忘れぬため、この地の村に名を付けて、缸固莊と呼んだのである。

この民間傳説は、その土地の七十二歳の漁民（當地の有名な語り手だという）が語ったものである。これが發表された「民間文學」一九八五年四號には、付記として、この缸はそれ以後も廣場に置かれていて、お金のない人や子供のいない人が、この缸に祈ると願いがかなえられた。そこに廟も建てられた。この缸は、現在は無くなっているが、いく年か前まではまだあつたと老人たちが語っているとの現地探訪の記録を載せている。

この神話の記録は貴重なものである。ほかの地域の漢族が同様の傳説を持っているかどうかを調べ、その分布と内容の變化

の様相とを詳しく検討する必要がある。特に前章で述べた、南中國における壺をまつる風習や墓中に壺を納める習俗とこうした傳説の分布との關係を明らかにしたいものである。ただ、そうした方向へ探究を進めるための十分な準備もない現段階にあって、ここでは、西南中國の少數民族の間に傳わる洪水神話とこの缸固莊の傳説との比較からも知られるように、壺と葫蘆とがその神話的な機能において重なるところが大きかったことだけを確かめておきたい。

陶器の壺はみな葫蘆に由來するという説もある。すなわち、人類は太古より葫蘆を用いて容器を作ってきたのであるが、陶器が發明されると、その元來の形を模して様々な陶製のうつわが作られたのだというのである。<sup>(44)</sup>その説の當否は別にして、少なくとも壺と葫蘆（より廣く言えば瓜類の植物の果實）とは、その神話的・宗教的機能において重なるところが大きかった。考古學的な遺物で言えば、たとえば魏晉時代の神亭壺の祖形をなす五聯罐は、明らかに葫蘆の形を留めている。また「詩經」豳風の七月の詩に、「八月斷壺（八月には瓜を取る）」と歌われているように、壺の字は、元來、瓜の類を指すものであった。壺の字自體も、ヒョウタン型の瓜の象形に起源するのである（圖十四）。

なお洪水神話において、人間の種をこの世に傳えるのは、必ずしも葫蘆に限られるのではなく、北瓜・南瓜（かぼちや）・西瓜（すいか）など、廣く瓜類がその機能を果たしている。特に漢民族では、たとえば孟姜女が瓜の中から生まれたとされるなど、その「生育神話」において瓜が大きな役割を果たすことについては、徐華龍「論瓜神話」<sup>(45)</sup>の論文に詳しい言及がある。

「西遊記」第十回、第十一回は、唐の太宗の地獄巡りを物語っているのであるが、その中で、太宗が許されて地獄から現世に戻るにさいして、地獄の十王たちにむかって次のような約束をしている。

太宗はもう一度再拜をして感謝を申し述べた、「わたしは陽の世界に戻りましたあと、特にお禮もできませんが、瓜果



字文 壺  
骨文 壺  
甲金 壺  
四上 壺  
十下 壺

を送らせていただきます。」十王たちは喜んで言った、「われらのところには東瓜と西瓜とは少しばかりあるが、南瓜だけはない。」太宗が言った、「わたしに戻りましたら、きつと、きつとお送りいたします。」

唐の太宗は、蘇生をすると、天下に高札を出して、使者として地獄へ瓜を持って行くべき志願者を捜し求める。劉全という男が名のり出ると、彼の頭の上に二個の南瓜をのせ、袖には冥錢を入れさせて、毒殺する。この地獄への使者の劉全も、のちに蘇生する。

これはかなり時代のさがつた小説ではあるが、その内容は、單に地獄の閻魔王たちが瓜を好むということにとどまらず、瓜が他界と現世とを結ぶ機能を果たすという古くからの信仰的な傳承觀念の上に成り立っているのである。おそらく、お盆の時期になすびやきゅうりで精靈さまが乗る牛や馬を作る日本の風習も、こうした觀念とまったく別のものではないのであろう。

瓜に關する現在の風習の中で特に注目すべきは、瓜が多産をもたらしという觀念にもとづく行事の存在である。たとえば安徽省の蕪湖における清明節の行事の記錄に、次のような一條がある。<sup>(4)</sup>

丙辰の年の清明節は、ちようど陰曆の三月三日に當っていた。蕪湖の人々はこうした年の清明節を眞の清明といい、百年間にも幾度もない「めずらしい清明節」だとした。古老たちの言い傳えるところでは、子供の生まれない者は、南瓜を一つ用意し、眞の清明の日に、まると鍋に入れて煮る。お晝になったらそれを取り出し、テーブルの上にのせ、夫婦が肩を並べて坐り、同時に箸を使って、みんな食べてしまう。そうすれば必ず子供が得られる、とされる。そのため、この日には町の南瓜が高騰し、一つが七八元するものまででる。思うに、この風習は蕪湖だけのものではなくて、長江流域の各地にほとんど例外なく同様の言い傳えがある。

これは清明節の例であるが、中秋節にもこれとよく似た行事がある。次に擧げるものは、貴州の例である。<sup>(5)</sup>

貴州の中秋節には、一種特別の風俗があつて、これはほかの省にはないものである。瓜を盗んで子供を贈るといふ行事がそれである。瓜を盗むのは夜に行なう。盗む時には、わざわざ持主に見つかり、どなられるようにする。きつくどならればどなられるほど効果があるとされる。瓜を盗んで來た後、それに着物を着せ、目鼻を畫き、子供のように裝わせると、竹轎に乗せて、銅鑼を打ちながら、子供の生まれぬ婦人の家まで送って行く。瓜をもらった家では、瓜を送つ

てきた人々に月餅を振舞わねばならない。その後、瓜をベッドの上に置き、一晚それと一緒に寝る。次の日の朝、瓜を煮て食べる。このようにすれば子供を孕むとされる。

ここに、この中秋節の行事はほかの省にはないとされているが、実は、たとえば湖南省の衡州で中秋の晩に東瓜を盗む風俗などがある<sup>(48)</sup>、貴州だけに限られるものではなかった。このように瓜には子供をもたらす力があると考えられているのである。あるいはまた、山東省の農村地帯の風習として、結婚のとき、剪り紙で「喜花」を作って、新居の窓などに貼り、夫婦の仲むつまじからんことを祈る<sup>(49)</sup>。そうした剪り紙の文様に「多子葫蘆」があるのは、これも瓜（葫蘆）を介して子供がもたらされるという傳承を留めたものである（圖十五右）。「多子」は、葫蘆に種子が多いことを掛けているのであるが、種子の多い植物は他にも少なくない。この山東の風習において、特に葫蘆が取り上げられていることについては、その背後に、古い時代に起源する神話的觀念が留められていたからだと考えられよう。

同じ「喜花」の剪り紙の文様の中に、碗を二つ、上下から合わせたもののあることが、特に興味深い（圖十五左）。これを、中國古代の婚禮における「合盞」の禮をうけた文様だとする説明は、おそらく正しいであろう。合盞の禮というのは、「禮記」昏義に見えるもので、婚禮のさい、新婦が新郎の家に着くと、新郎が新婦を迎え入れ、二人して同じ一つの肉料理を食べ、合



右：多子葫蘆  
左：合碗

盞して酒を飲んで、親しみを確かなものとするものである。孔穎達の「正義」は、盞とは一つの瓢を二つに分けて作ったひしゃくで、夫婦がそれぞれその片っぽうづつを持って酒を酌むのだと説明する。これもまた、主要には子孫の多産を願うての儀式であり、そこで瓢箪が活躍しているのである。

あるいはまた瓜には寶物をもたらす力があるとされる。華東地域の民話を集めた『龍燈』<sup>(50)</sup>の中の「大東瓜」の物語りを、そのあらすじだけ記せば、次のようである。

ある村に兄弟二人が住んでいた。兄は根性が曲がっており怠け者なので、誰も相手にし



圖十五 剪紙「喜花」



なかった。弟は善良な性格で、妻と仲良く暮らしていた。兄弟で財産を分けたが、弟はわずかな土地しかもらえなかった。

弟夫妻はその土地に瓜を植えて、大切に育てた。夏になると、一本の東瓜に大きな實が生った。人の背丈よりも高く、小さな小屋ほどもあった。

ある夕方、急に大嵐が襲ってきた。弟はその大きな東瓜の中に入って雨風を避けた。瓜畑を見張るため、そのまま東瓜の中で夜を過ごす、夜中になって、狼や虎たちがやって来て、弟を入れたまま、その東瓜をかついでどこかへ運んでいった。動物たちは、その東瓜を大きな廟の前まで運んで来ると、そこで東瓜を料理するための準備を始めた。弟は隙を見て、東瓜から出て物陰に隠れた。動物たちは、東瓜を食べるにさいし、なにでも好きな物が出て来る小さな銅鑼を持出してきた。弟は動物たちを脅かして追い散らし、その銅鑼を手に入れた。銅鑼を家に持帰り、弟夫妻はそこから様々な食べ物を出して暮らした。

兄は、弟の家からその銅鑼を盗み出すと、銅鑼を打って金や銀を出した。ところがあまり強く打ちすぎたため、銅鑼に穴が開き、その穴から石がたくさんとび出して来て、兄もその家も銅鑼もみな埋めてしまった。

この「大東瓜」の民話に見える寶物の銅鑼は、日本のお伽噺しの「打ち出の小槌」に類する。話しの構造自體も兩者に共通性がある。その銅鑼が無盡藏に様々なものを出して来ることができるのは、その銅鑼の背後がどこか現實とは別の空間につながっていたからであろう。この民話の中でも、銅鑼が壊れたとき、「壊れたところが眞つ黒な大きな洞穴となり、ひゅーとその洞穴から一陣の旋風が吹いて来て、大きな石や小さな石が轉げ出てきた」と語っている。更にいえば、この民話全體が洪水神話ともひそかに對應し合っているようである。急に風雨が襲ってきたとき、瓜の中に避難をする。瓜の中にいるうちに別の世界に運ばれてゆき、その別世界で無盡藏の寶物を手に入れることになる。この東瓜もまた、現世と別世界（そこには無盡藏の富みがある）とを橋渡しする機能を果たしているのである。

無盡藏の富みがある別世界は、その起源を尋ねて行けば、やはり、まだこの世に矛盾がきざさぬ元始の時期の「樂園」にたどりつくであろう。そこは生命力に溢れた世界であった。瓜には、そうした世界と現世とを、一時的であるにしろ、結合させ

る力があつた。瓜を通して、元始の生命力がこの世界に漏れ出すのであるが、富み（財貨）が出て来るといふのは、そうした元始の生命力を商品經濟社會的な還境の中に翻譯した結果の觀念だと言ふことができる。南瓜などを用いて子供の懷妊を祈るのもまた、南瓜を通してこの世界に流れだしてくる元始の世界の生命力に直接にあやかろうとする風習だと理解できるのである。現在でも中國の子供たちがその首に小さな葫蘆の飾りものを掛けているのをしばしば目にする。葫蘆の飾りものが魔除けの力を持つのも、それが元始の生命力をこの世界に伝える媒介物であつて、その生命力によって邪氣（生命力に對する阻害要素）を壓倒して、それを追い拂ふことができるからである。<sup>(51)</sup>

このように見てきて、壺も葫蘆（より廣く言えば、瓜類一般）も、ともにその内部を經過して、この世界と元始の樂園世界（それは同時に祖靈たちの集う世界でもある）とを結合させる、神話的・宗教的な機能を持っていたことが知られよう。もし兩者を比較するならば葫蘆（瓜）をめぐる傳承のほうが、壺にくらべて、よりプリミティブなたちで元來の觀念を留めるところが多かつたと言えようか。

#### 第四章 穀物倉と祖靈

前述のように、我々の世界と彼岸の世界との間に生身の人間には越えられない河があるとするのは、世界各地に傳わる神話的な觀念である。それが河であることに對應して、そこには細い搖れ動く橋があるとされたり、あるいは無愛想な渡し守りがあるとかれたりして、それらを渡ったり、渡してもらつたりして、死者の魂は彼岸の世界へ入って行くのである。中國においてもそうした觀念があつたことは、様々なところで確かめることができる。たとえば唐代淨土宗の先師の一人、善導の描き出す「二河白道」のイメージは、この世と彼岸とを結ぶ「危險な橋」という神話的な傳承をうけたものであるにちがいない。<sup>(52)</sup>

あるいは「西遊記」第九十八回において、天竺國についた三藏法師一行は、釋迦牟尼文佛のいる靈山に登ろうとするが、その途中に幅八、九里もある流れに出あう。そこには一本の丸木橋がかかっているが、孫悟空以外の者にはそれが渡れない。そこで接引佛祖の導きにより、底のない渡し舟でその流れを渡った。その時、玄奘三藏は現世の肉體を捨てたとされている。

このように中國においても、この世と彼岸とを結ぶのが橋や船だとする傳承があるのであるが、前の章でも見たように、より古く、より民衆的な層においては、壺や葫蘆にその機能が託されることが多かった。この世と原初の樂園世界との間を隔っているのは、時間的にも空間的にも、大きな水であるとすれば、その水を越えるために橋や船が想定されるのは、きわめて自然なことであろう。しかるに中國の基層的な傳承においては、壺や葫蘆にその役目が託されることが多い。なぜなのであろう。さきに中國における招魂の行事において、依り代として壺が用いられる場合があることを述べた。同様に穀物が招魂に用いられる場合もある。たとえば近年、福建省の民間で行なわれていた風習から例を取れば、子供がびっくりして正氣を失ったとき、枯れ草を燃やした上で、一方の手で米を撒きながら、一方の手で子供の普段着を揺らせつつ、次のように唱える<sup>(53)</sup>。

東方の米糧、南方の米糧、西方の米糧、北方の米糧、四大五方の米糧よ

某年某月某日の阿某（子供の名）の同年（たましい）をつれ歸れ！

どうか九天玄女、接魂童郎のところにいき、阿某の肝膽を返してもらって来ておくれ……

この行事の中で、子供自身の衣服が魂の直接の依り代になっているのに對して、糧米は、遠くに離れて行ってしまった魂を、九天玄女や接魂童郎のところまで行ってもらい受けて來るという役目を果たしている。また、雲南省の佤族の招魂儀禮では食物が招魂の媒體として用いられる。宋恩常「佤族原始宗教窺探」によれば、次のような儀式が行なわれている<sup>(54)</sup>。

佤族は、上述の「寛」の觀念に基づき、病人が出ると、それはその人の「寛」すなわち魂が、しばらく肉體から離れたのだと考え、病人のためにその失われた魂を捜して連れ戻すために招魂の儀式を行なう。招魂の儀式では、一人の者が竹籃を持ち、その籃の中には御飯とおかずとを入れて、村の周りや林の中を歩き回り、歩きながら呪文を唱える。彼らは、

このようにすることによって、失われた魂が食物に付着して歸つて来て、病人はその食物を食べさえすれば、“寛”が再び身體に付くのだと考える。

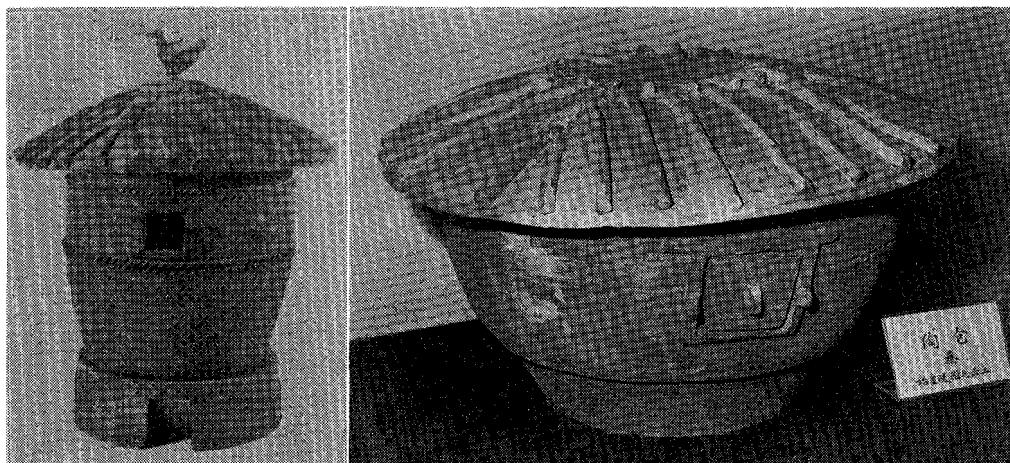
この佝僂族の招魂儀禮では、衣服を介することなく、魂は食物から直接に病人の身體に戻るとされているのである。

日本において、人が死にかかっているとき、竹筒に入れた米粒をその耳もとで振るといふ風習があつたとされるが、これも米と竹筒とを用いた招魂の儀禮だと考えてよいであらう。(かつては米が貴重であつて、貧しい人々は米を食べることができなかった。そのため耳もとでその貴重な米が鳴る音を聴かせると、死にかかつた者も氣を取り直すのだとの説明を聞いたことがあるが、俗説に過ぎぬであらう)。また御飯の上に箸を立てることを日本人がひどく嫌うのは、それが死者の魂を招くための方法であつて、縁起が良くないからである。神棚や佛前に御飯を上げるのは、死者の彼岸での食事のためと言うより、むしろ死者の靈を招くためのものでもあつたと推定される。さればこそ、死者の靈が中陰にある期間、死者にささげる御飯には特に氣を付けねばならないのである。このように日本において、穀物や御飯は魂を招きよせるための重要な媒體として古くより用いられてきた。

中國南方の習俗の中からも、日本とよく似た、食物を主要な媒體とした死者祭祀の例を搜し出すことができる。たとえば近年の蘇州の風俗として、次のような記録がある。<sup>(55)</sup>

出棺が終わつたあと、家の中には、ただ神位を置く座だけが設けられる。……晝食のたびに、御飯を小さなさかずきに盛り、それに“柴蕊”を二本挿して、テーブルの傍らに置く。これを“差飯”と呼ぶ。……食事がすむと、冥錢をもやすとともに、米粒をいくつか、テーブルの傍らにぶら下げた小さな罐(つぼ)に入れる。これを“萬年糧”と呼ぶ。

この記事の中で、特に米粒が小さな罐に入れられていることと、それが萬年糧と呼ばれていることに興味が引かれる。同様に食物(特に穀類)が陶製の壺に入れられて、それが魂の依り代となつていたことは、さきに引用した「儀禮」土喪禮の“重”の例でも見たところである。このように壺に入った穀物が古くより今に至るまで依り代として用いられてきたのは、單に壺が



圖十六(ロ)

右：秦の陶倉

左：前漢の陶倉

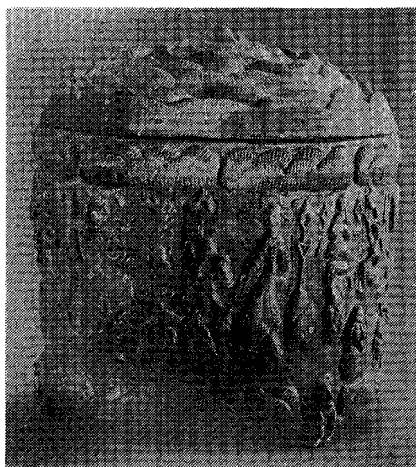
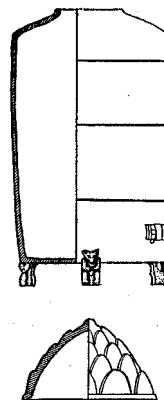
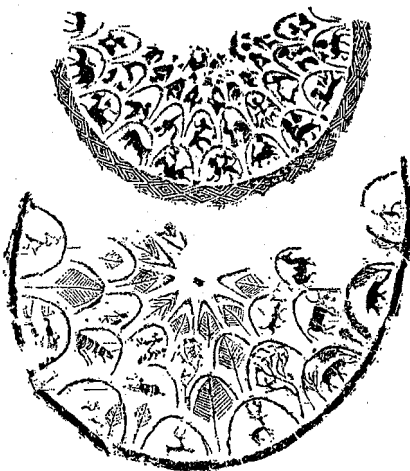
圖十七(甲)

後漢 南陽の陶倉

圖十八(ア)

右：前漢 山岳文様の蓋を持つ陶壺

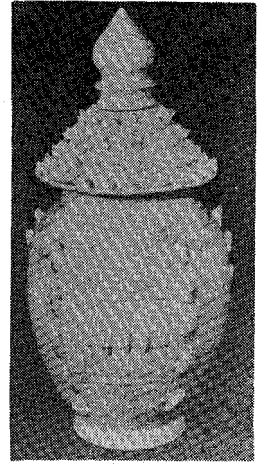
左：内蒙古漢墓出土の陶尊



依り代であり、食物もまた依り代となる働きを持ったので、両者が結合されたというに止まらない、兩者により本質的な結合關係があつたものと推定される。壺は穀物の貯藏容器であり、その中に貯藏されている穀物と一體になって、依り代としての機能を果たしたのだと考えられるのである。

中國古代の墓葬の中から多くの陶製の倉庫の模型が発見されている。そうした倉庫の模型の中にあつて、確實に倉庫を表したと知られる例としては、戰國時代の秦國の墓から出るものが最も古く、それが漢代の副葬品にも引き繼がれている（圖十六）。こうした倉庫の模型が墓中に收められたのは、單に死者がその死後も、現世におけると同様に食物を食べて生活をするので、そのための食料が必要だと考えられたことによるだけではなかつたであらう。そのことを端的に表すのは、河南省南部、南陽地區を中心とした後漢墓から出土する食料貯藏用の陶器の壺の例であつて、そうした遺物はその蓋の部分に、仙山や動物たちを浮き彫りにした「樂園表象」をそなえているのである（圖十七）。この鱗型の小さな山を重ねた飾りは、香爐や奩や酒尊などにも見え、博山香爐や奩などにおいて、こうした文様と組み合わせ神々や神仙たちが表されている（圖十八）ことから推して、この山岳文様が、神仙世界など、彼岸の世界を表したものであることは確かであらう。

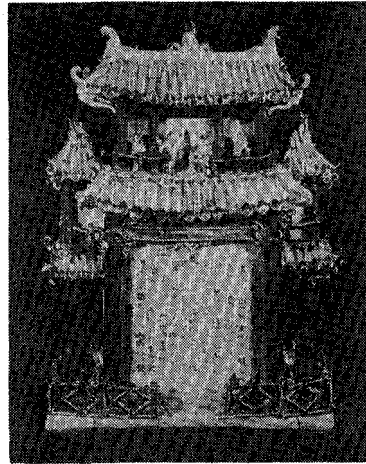
三國西晉時期の神亭壺が穀倉とも呼ばれていることについては、そうした命名に反對する意見もあるが、その腹部に梯子が作り付けられているような例があることから見れば、神亭とされる建物がそのまま倉庫であつたとすることは疑問があるにしても、それが倉庫の觀念とも習合していたであらうことは想像にかたくない。神亭壺をめぐる傳承をうけているであらう唐代の陶甕には、前述のように、その中に骨灰と共に穀物を入れたものがあり、宋代の多嘴壺には扉とかんぬきとを表して、明らかに穀物倉庫を模したものがある（圖十九）。さらに江西省豐城縣で発見された磁器製の樓閣式倉庫の模型（圖二十）は、その正面に對聯があつて、右聯には「禾黍豊かにして倉廩實ち」、左聯には「子孫盛んにして福祿崇し」とあり、その上に掛かる横披には「南山寶象莊五穀の倉」とある。そうしてその正面の粉壁には、「故景德鎮長蘗書院山長凌穎山の孫女……後至元戊寅の五月二十三日に歿し……南山に安葬す」などと墓誌が書かれている。また左の亭のところには「五穀倉所」、右の亭



圖十九 倉庫型の多嘴壺

のところには「凌氏墓用」という文字も見えるという。この銘の後至元戊寅（一三三八）の紀年からも知られるように、これは元代の遺物である。倉庫の模型に死者の墓誌が書かれていることから、その背後に倉庫と死者の魂とを一つに結びつける宗教的な觀念が存在したことが推定されよう。

以上に擧げてきた例から、葬送儀禮の中で倉庫の模型が重い意味を持ったであろうことが窺われる。中國において、古くより墓中に倉庫の模型が入れられてきたことの背景には、穀物倉庫が單に穀物の貯藏場所であるだけでなく、それが穀物の留まる場所であり、同時に祖靈もまたそこで安らいで居るとの觀念があったことが推定され、さらにその根源に遡って考えれば、日本におけると同様に中國においても、祖靈をめぐる信仰習俗的な觀念と穀靈をめぐる觀念との間に共通性あるいは重複性があったと想定できるのである。

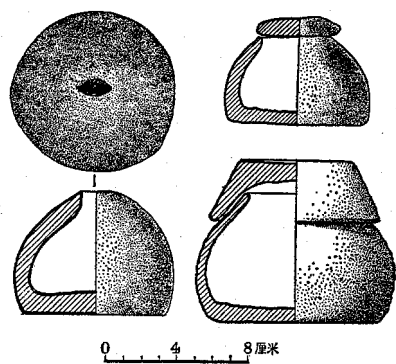


圖二十 元の陶倉

中國における穀靈（「穀魂」と呼ばれることが多い）の觀念は、當然のことながら、それぞれの地方ごとに様々な様相を示す。ただ、それが刈取った穀物と共通に倉庫の中で次の播種までの期間を過ごすこと、あるいはきわめて驚きやすいものであって、鄭重に扱わねばならないことなど、アジアの稲作地帯に共通する穀靈の觀念と大きく外れるものではない。雲南の阿昌族の穀靈をめぐる觀念と儀禮とを、一例として次に擧げてみよう。<sup>(56)</sup>

阿昌族は、農業生産を主としており、水稻が主要な農作物である。阿昌族の原始宗教の觀念では、稻も魂を持っており、それは稻から離れることができるのである。穀靈が離れてしまうと、苗はうまく育たず、粃の入りが悪く、倉に取り入れたあとも食べるに堪えぬものとなる。そこで彼らは、種子を撒くときと、田植えをするときと、秋の收穫のときとは、

それぞれに穀霊を祭る。……「關秧門」（田植えの終わりの儀式？）のとき、田んぼの溝のところで、餘った早苗を水に浸して牛の脚を洗い、みんながきれいさっぱりとして家に歸ることを表す。そうすることによって、穀霊と一緒に家に戻ってしまうことなく、ちゃんと田んぼに留まって、稻を豊かに實らすようにさせることができるのである。秋の稻の收穫が終わるときには、朝、小さい雄鶏（鶏卵を用いることもある）を殺して、稻づみの上にささげる。「そのとき」主人は、叩頭して唱えて言う、「何千何萬の粃粒よ、現われよ。」夜になると、再び卵を煮て稻づみの前に持って行き、穀霊に呼びかけて言う、「田んぼにおらず、家に歸って穀倉にいてください。田植えの時になったら、また田んぼに戻ってください。」唱えおわると、ひとムラの刈り残しの株を引き抜き、田んぼに落ちている落ち穂をいくつか拾い、稻ムラがあった場所の泥土の上にそれを挿して、家に持ち歸って倉庫の中に置く。



圖二一 半坡出土の種子保存用陶器

田んぼの土でつくった泥團子の上に挿した稻穂にこもる穀霊が、次の年の田植えの時期まで倉庫で安らうのである。倉庫は、經濟的には食料の保管の設備であるにしても、宗教的には、そこに穀霊が留まっていることが重要であった。そうして、このような倉庫と穀霊とをめぐる觀念とそれにとまらう儀禮とは、より原初的には種粃とそれを納める壺との關係の中に起源したと推定される。食料とされる穀物とは別に、來年の耕作のために取って置かれる種粃は、陶器の壺に納められ大切に保管された。たとえば、仰韶文化に屬する半坡遺跡からは粟を満たした小さい陶製の罐（つぼ）が二つ、それに野菜の種子を入れた、口のすぼまつた罐が一つ発見されている（圖二一）。これらの陶罐について、許順湛は次のように言う、「これは人々が意識的に地下に埋めずめたものであって、このように粟を地下に埋めずめたのは、おそらく當時の祭祀活動の一種であつたであらう。粟の豊收を祈るため、最も早く取れた粟を「地神」（あるいは「粟の神」「穀霊」とも呼ばれる）に捧げたもので、こうした宗教儀禮は、いくつかの少数民族の中に現在もなお見ることができる」。



許順湛氏は、この陶罐中の粟を「地神」に捧げたものと見るのであるが、私はむしろこれは來年の播種のための種粃であつて、それ自體が、聖別され神格化されて、陶罐の中に鄭重に保存されていたのだと推測する。

このように陶器の壺の中に宿る穀靈は、祖靈たちとその性格が近いものであつた。マルセル・グラネは、『中國人の宗教』の中で、次のような言い方をしている。<sup>(58)</sup>

全ての農民の家において、家の中心の守護神からあまり離れぬ位置で、自然の影響を直接に受ける場所に、薄暗い一角があり、そこでは、發芽の時を待っている種子の堆積のそばにあつて、祖先神たちが日常のベッドのまわりでごちゃごちゃと生きていた。

最初にも述べたように、死者の靈は時間の経過とともにその個性を失つて祖靈一般の中に溶解してゆくのであるが、そのようにして人間的個性を失つた遠い祖靈は穀靈と重複する性格を濃厚に備えていた。農耕儀禮と祖先祭祀とが不可分に結合しているのは、日本の場合だけではない。たとえば臺灣の高山族からその例を拾えば、次のようにある。<sup>(59)</sup>

阿美族の祭儀は種蒔きの始めと種蒔きの終わりと二段に分かれ、それぞれの家ごとに行なわれる。種蒔きを始めるとき、それぞれの家の主人は、田んぼの中に出て農耕神と祖靈とに對し捧げものを行なつて「これから農耕を始めますと」告げ知らせ、種蒔きの終わりには、穀神と自然神とを祭つて、豐作を祈り、最後に宴會を聞く。……賽夏族、布農族、阿美族は、農耕神と祖先の觀念とをごちゃまぜにしている。……祖靈祭は、普通、收穫祭の後に行なわれるか、あるいは收穫祭と同時に進なわれる。その目的は、豐作と子孫の繁榮と安樂な生活とを祈るものであり、同時にまた感謝をし、新穀を祖先に捧げるという意味もこめている。

このように一年の農耕の始めに農耕神とともに祖靈を祭り、收穫祭も祖靈祭と重なりあつてというのは、祖靈と穀靈との基本的な性格に共通する所があつたからであるにちがいない。現代の我々もまた、祖先の祭りを一年を單位として定まつた月日に行なっているのであるが、よく考えてみればその月日に祖靈の祭祀を行なわねばならない必然性はないのである。

毎年、同じ季節に祖靈の祭祀が行なわれてきたことの背後にも、祖靈と農耕神とを同一視する觀念が働いているのであろう。M・エリアードも言うように、人類社會が新石器時代に入るとともに、農耕神の祭祀が盛んになると同時に祖先祭祀もまた急に發達して來た。<sup>(60)</sup>農耕の始まりとともに農耕祭祀が發達して來るのはよく理解できるにしても、なぜ祖先祭祀がそれと並行して成長したのかについては、まだ満足のゆく回答が與えられていないようである。ただ穀靈と祖靈との複合した觀念が、農耕文化の始まりの時期までその起源を遡って行くことができるものであることは確かであろう。

これまで壺と葫蘆をめぐる傳承の意味を追うため引用してきた資料は、そのほとんどが南中國のものであった。考古學的な遺物として墓中から特殊な壺が出土するのは、漢から南北朝初期の朱書のある陶瓶の例を除けば、みな長江以南の地域においてであり、また葫蘆をめぐる神話・傳説や祭祀についての資料もその多くが南方の少數民族についての記録であった。確かに現在にのこる材料からすれば、ここで考察を加えたような傳承が主として行なわれていたのは、長江以南の地域である。しかし、おそらく時代を遡れば、かつては中原地帯においても、壺に特殊な宗教的な意味づけを與える同様の傳承が行なわれていたと推定される。その推測を助ける一つの材料が、新石器時代の遺跡から發見される、人の形を模した陶壺の類である。

新石器時代の陶製の壺には、しばしばその一部が人間の形に變形したり、人面が畫かれたりしたものがある。たとえば仰韶文化に屬する、陝西省洛南出土の壺(圖二二)は、その上部があどけない子供の頭部となっている。洛南は陝西省の東部に位置するが、こうした人形の壺を作る傳統は、むしろ主として陝西の西部から甘肅・青海省にかけての彩陶文化の中で受け継がれていたようである。圖二三、甘肅省秦安の大地灣出土の彩陶の壺で、これも壺の口の部分が人頭となっている。時代は仰韶文化中期(廟底溝類型)にあたる。同じく甘肅省の永昌鴛鴦池出土の彩陶の杯(圖二四)では、前に突き出したへそが人面をなしている。これは馬家塢文化の馬廠類型に屬する。同様に壺から突き出したへそが人面をなしている例として、青海省民和縣山城出土の彩陶(圖二五)も挙げられる。これも馬廠類型に屬する。この例で、人頭とその下の、鋸齒文の付いた太い黒



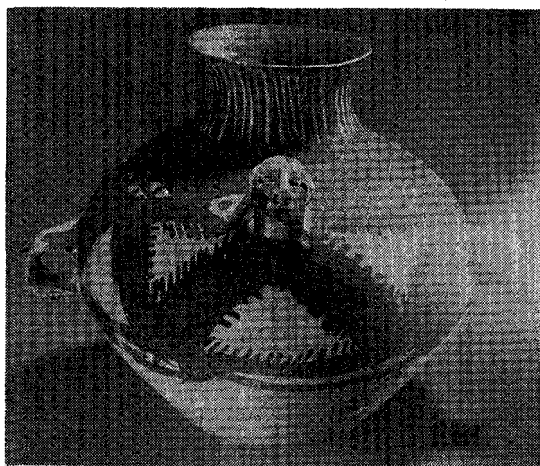
圖二四 人面付き陶杯



圖二三 彩陶人頭壺



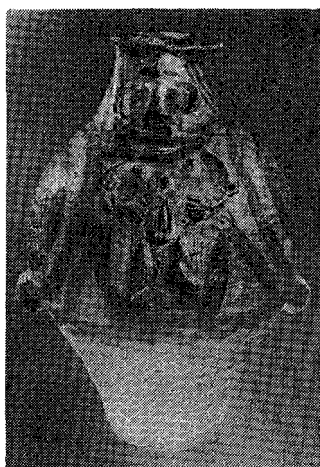
圖二二 紅陶人頭壺



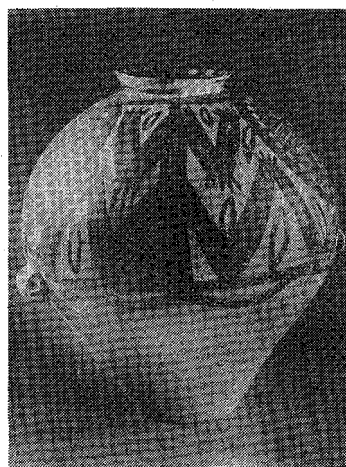
圖二五 人頭付き彩陶壺



圖二八 人面紋葫蘆瓶



圖二七 裸體人像彩陶壺



圖二六 蛙紋彩陶壺

線とが一體になっているところから見て、同時期の彩陶にしばしば見られる、いわゆる“蛙紋”（圖二六）も、人體を表したものだと考えてよいであろう。こうした“蛙紋”が入るべき場所に、より具象的な人體を表した壺が、西省柳灣で見つかっている（圖二七）。この裸の人像については、その性別に關して議論があり、兩性具有だなどとする意見まであるが、わたしには、乳房があることなどから、女性のように見える。

また陝西省の仰韶時期の遺跡から、葫蘆形の壺が少なからず出土しており、そうした壺には時に人面が畫かれていることがある（圖二八）。

このように新石器時代の壺がしばしば人面や人體を模することがあるという事實の背景には、壺という容器が實用の器具であるのみならず、當時の人々の壺に對する特殊な信仰的觀念が存在したに違いない。壺を擬人化して祭っていることは、壺にやどる神格が人間的な性格を持つものであったことを示唆するであろう。その信仰的觀念が、これら彩陶文化の中にあっても、上に述べてきたような、祖靈と穀靈とを複合させた觀念であったかどうかについては、なお將來の綿密な検討を待つ課題ではあるが、ひとまずはこのような假定のもとに資料に整理を加えてみるのも無駄ではないと考えるのである。

種粳を入れた壺は、種粳（すなわち穀物の靈）がその中に安らいつつ、やがて來る播種の時期を待つためのものである。しかしそれは單に種粳が一つの冬をその中で過ぐすというに止まらなかった。その壺は、種粳がその生命力を蓄えつつ時間を越えるための一種のタイムマシンであったと言えよう。それをタイムマシンと言うのは、一世代の種粳の生命がその中で保護されるだけに止まらず、世代を越えて、元始の時の生命力がそのままその壺の中に保たれていると考えられたからである。

穀物の種子もまた元來、この世界に自然に生えていたものではなかった。ある傳説によれば、太古のとき、ある英雄が、遠い世界の果てまで旅をして得て來たのだとされる。また洪水神話と關係して、大洪水のあと、地上に穀物がないので、天上に上ってその種子を得て來た（その際、犬が活躍することが多い）と言ひ、あるいは瑤族の洪水神話のように、兄妹が結婚したあ

と、妹は肉塊を生んだが、その肉塊がやがて胡麻と青菜の種子となり、その種子を撒いたところ、各種の民族が現われたと傳えている。<sup>(61)</sup>人間の起源は穀物の種子の中にあつたとされているのである。

人間の多産がそうであるように、穀物もまた、その内部に大洪水以前の「樂園世界」の生命力を傳えておればこそ、毎年發芽をして、大きな收穫をもたらすことが可能であつたのである。その元始の生命力は、中途に大洪水をはさんで、きわめて危ういかたちで現在にまで傳わっているのであるが、その危うい生命力を安全に保護する役目を壺は果たしてきたのだと言えよう。壺の内部は原初の樂園世界にまでつながっており、壺自体は時間の経過の影響から生命力を保護する外殻となつた。さきに擧げた蘇州での風俗に、壺に入れて死者に捧げる食物が「萬年糧」と呼ばれた、その萬年の意味もそうした持久的な生命力に由來するのであらう。また、たとえば廣西壯族自治區の仫佬族には、次のような觀念と儀禮とがある。<sup>(62)</sup>

年を取った人が病氣になつたり、體力が衰えたりすると、天が彼に與えて持つて來させた糧食（穀物）を食べ盡くしてしまつたとか、「六馬」がひっくりかえつてしまつたのだと判斷され、家人によつて「添糧（糧食を増やす）」や「添六馬」の儀式が行なわれねばならない。「添糧」のやりかたは次のようである。法師を招いてくると、一羽の雄鶏を殺し、二斤の豚肉を買つて來て神に捧げる。嫁に行っているむすめが、筒に入つた米一つと絲二本とを持つて歸る。法師は法事を行なつたのち、紙で米筒の口をふたし、絲でしばつて、祖先の位牌のある「神樓」の上に置く。四日目の朝、紙のふたをはずし、お米を煮て病人に食べさせる。彼らはこのようにして「糧を添える」ことによつて、老人の病氣も良くなると考える。

このように人間の生命力も、それぞれの個人が天から携えて來た穀物（米）によつて支えられていると考えられているのである。祖靈にかぎらず、我々自身の魂も穀物の靈と不可分のものであるのだと言えるであらう。さきに擧げたように、敦煌の晋墓には「五穀瓶」と朱書された埋葬儀禮用の陶器の壺が納められていたが、それは單に死者のために食料として準備されたものであるに止まらず、死者の魂の安穩と、そうして恐らくはその再生とも關わるものであつた。

葫蘆がこの世界の様々な生命現象の起源だとされていることについて、それが母體を象徵し、人類を生み出す子宮であったと説明されるのが普通であり、アフリカから極東まで一續きに廣がる葫蘆文化の種々相から見て、その説明は大局的には間違いないのであろう。ただ中國とその周邊において壺と葫蘆とを核とする特殊な傳承の複合體が生み出されたことの基盤には、この地域における祖靈と葫蘆とを密接に關わらせる獨自の宗教的觀念があったからなのだと考えられるのである。

## 注

(1) たとえば、坪井洋文『いもと日本人——民俗文化論の課題——』一九七九年、未來社、また同氏『稻を選んだ日本人——民俗的思考の世界——』一九八二年、未來社。

(2) 「神仙傳」卷五、壺公(この物語りは「後漢書」方術傳下にも見える)公知長房篤信、謂房曰、至暮無人時更來、長房如其言即往、公語房曰、見我跳入壺中時、卿便可效我跳、自當得入、長房依言、果不覺已入、入後不復是壺、唯見仙宮世界、樓觀重門、閣道宮(殿)、左右侍者數十人、公語房曰、我仙人也、昔處天曹、以公事不勤見責、因謫人間耳、卿可敬、故得見我

(3) 「史記」封禪書

自威宣燕昭使人入海求蓬萊方丈瀛洲、此三神山者、其傳在勃海中、去人不遠、患且至、則船風引而去、蓋嘗有至者、諸僊人及不死之藥皆在焉、其物禽獸盡白、而黃金銀爲宮闕、未至、望之如雲、及到、三神山反居水下、臨之、風輒引去、終莫能至云

(4) 「史記」孝武本紀

其北治大池漸臺、高二十餘丈、名曰泰液、池中有蓬萊方丈瀛洲壺梁、象海中神山龜魚之屬

(5) 「列子」湯問篇

渤海之東、不知幾億萬里、有大壑焉、實惟無底之谷、其下無底、名曰歸墟、八紘九野之水、天漢之流、莫不注之、而無增無減焉、其中有五山焉、一曰岱輿、二曰員嶠、三曰方壺、四曰瀛洲、五曰蓬萊、其山高

下周旋三萬里、其頂平處九千里、山之中間相去七萬里、以爲鄰居焉、其上臺觀皆金玉、其上禽獸皆純縞、珠玕之樹皆叢生、華實皆有滋味、食之皆不老不死、所居之人皆仙聖之種、一日一夕飛相往來者、不可數焉、而五山之根無所連著、常隨潮波上下往還、不得暫時焉、仙聖毒之、訴之於帝、帝恐流於西極、失群聖之居、乃命禺彊使巨鼈十五舉首而戴之、迭爲三番、六萬歲一交焉、五山始峙、而龍伯之國有大人、舉足不盈數步而暨五山之所、一鉤而連六鼈、合負而趣、歸其國、灼其骨以數焉、於是岱輿員嶠二山、流於北極、沈於大海、仙聖之播遷者巨億計

(6) 青木正見「神仙說から見た『列子』」支那文藝論叢(全集第二卷)所收、を参照。ただ青木博士が、五行説との關係から五神山を三神山よりも古い觀念だとされるのには賛成いたしかねる。

(7) 「王子年拾遺記」卷一(漢魏叢書本)  
三壺則海中三山也、一曰方壺、則方丈也、二曰蓬壺、則蓬萊也、三曰瀛壺、則瀛洲也、形如壺器、此三山上廣中狹下方、皆如工制、猶華山之似創成

(8) 「列子」湯問篇

禹之治水土也、迷而失塗、謬之一國、濱北海之北、不知距齊州幾千萬里、其國名曰終北、不知際畔之所齊限、無風雨霜露、不生鳥獸蟲魚草木之類、四方悉平、周以喬陟、當國之中有山、山名壺領、狀若觚鬣、頂有口、狀若員環、名曰滋穴、有水湧出、名曰神瀉、臭過蘭椒、味過醴醢、一源分爲四埒、注於山下、經營一國、亡不悉徧、土氣和、亡札厲、人性婉而從物、不競不爭……緣水而居、不耕不稼、土氣溫適、不

織不衣、百年而死、不夭不病、其民孳阜亡數、有喜樂、亡衰老哀苦、其俗好聲、相攜而送謠、終日不輟音、飢倦則飲神漢、力志和平、過則醉、經旬乃醒、沐浴神漢、膚色脂澤、香氣經旬乃歇

(9) 「山海經」海外北經(郝懿行箋疏本)

鍾山之神、名曰燭陰、視爲晝、瞑爲夜、吹爲冬、呼爲夏、不飲不食不息、息爲風、身長千里、在無脊之東、其爲物人面蛇身赤色、居鍾山下

(10) 「海內十洲記」(顧氏文房小說)

鍾山在北海之子地、隔弱水之北一萬九千里、高一萬三千里、上方七千里、周旋三萬里、自生玉芝及神草四十餘種、上有金臺玉闕、亦元氣之所舍、天帝居治處也、鍾山之南有平邪山、北有蛟龍山、西有勤草山、東有東木山、四山竝鍾山之枝幹也、四山高鍾山三萬里、宮城五所如一、登四面上下望、乃見鍾山爾、四面山乃天帝君之城域也、仙眞之人出入道經、自一路從平邪山東南入穴中、乃到鍾山北阿門外也、天帝君總九天之維、貴無比焉

なお原文は鍾山の鍾の字をみな鐘に作るが、「太平御覽」卷三八の引用によって改めた。また「十洲記」と道教との關係については、李豐楙「十洲記研究」六朝隋唐仙道類小說研究、學生書局、一九八六年、臺北、所收、を参照。

(11) 「關尹子」二柱篇(子彙)

關尹子曰、若碗、若盃、若壺、若甕、若盎、皆能建天地

(12) 「南史」卷三三張融傳

「徐」熙好黃老、隱於秦望山、有道士過求飲、留一瓢飢與之、曰、君子孫宜以道術救世、當得二千石、熙聞之、乃扁鵲經一卷、因精心學之、遂名震海內

(13) 于一「上清宮、天師府與張天師」江西文史資料四、所收。

(14) たとえば、Rolf Stein, "Jardins en Miniature d'Extrême-Orient", 1942, Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Tome 42.

福井文雄、明神洋譯「盆栽の宇宙誌」せりか書房、一九八五年。

(15) たとえば、N. J. Girardot, "Myth and Meaning in Early Taoism"

——The Theme of Chaos (hun-tun), University of California Press, 1983. Berkeley

(16) 小南「神仙傳——新しい神仙思想」中國の神話と物語り、一九八四年、岩波書店、所收。

(17) 簡志鐘、文物一九七二年九、また Michael Loewe, "Ways to the Paradise — The Chinese Quest for Immortality", George Allen and Unwin LTD, 1979, London も参照。

(18) 神亭壺の編年とその用途については、岡内三眞「五連鐘と裝飾付壺」古代探叢Ⅱ——早稻田大學考古學會創立35周年記念考古學論集——、一九八五年、が現在までのところ、最も纏まった研究成果であろう。

(19) 文物參考資料一九五四—八、「四年來華東區的文物工作及其重要發現」の記述による。この報告にそえられた寫眞は不鮮明で、その細部が分からぬのが残念である。

(20) 小南「佛教中國傳播の一樣相——圖像配置からの考察——」展望アジアの考古學、一九八三年、所收、を参照。

(21) 張堃元「紹興出土古物調査記」文瀾學報三一、一九三七年

(22) 吳曾榮「鎮墓文中所見到的東漢道巫關係」文物一九八一—三、の論文が資料を多く集めている。

(23) 河南省博物館「靈寶張灣漢墓」文物一九七五—十一

(24) 天帝使者、謹爲楊氏之家、鎮安冢墓、謹以鉛人金玉、爲死者解適、生者解罪、過瓶到之後、令母人爲安宗、君自食地下租歲二千萬、令後世子孫、土宜位至公侯富貴、將相不絕、移丘丞墓伯、下當用者、如律令

(25) 「敦煌晉墓」考古一九七四—三

(26) 庚子六年正月水未朔廿七日己酉、敦煌郡敦煌縣東鄉昌利里張輔字德政、身死、今下斗瓶□人五穀瓶、當重地上生人、青鳥子告北辰詔令、死者自受其殃、罰不加□、移殃轉咎、遂與他里、如律令

(27) 廣東省博物館、香港中文大學文物館編「廣東出土晉至唐文物(一九八五—一九八六)」

(28) 文物編輯委員會「文物考古工作三十年」文物出版社、一九八五年、北京

- (27) 陳國強「臺灣高山族的原始宗教」中國少數民族宗教初編、雲南人民出版社、一九八五年、昆明、所收。また、國分直一「壺を祀る村——臺灣民俗誌——」法政大學出版局、一九八一年、も参照。
- (28) 「儀禮」士喪禮
- 重木刊鑿之、甸入置重于中庭、參分庭一在南、夏視露餘飯、用二兩于西牆下、羃用疏布、久之、繫用紼、懸于重、羃用韋席、北面左柱、帶用紼、賀之、結于後、祝取銘、置于重
- (29) 亦夢「神與小孩子的幾個關係——陸安民俗——」民俗六一・六二、一九二九年
- (30) 胡樸安『中華全國風俗志』下篇卷五、萍鄉人之迷信
- (31) 劉堯漢(彝族)「論中華胡蘆文化」民間文學論壇一九八七—三、また同氏「中華民族的原始胡蘆文化」彝族社會歷史調查研究論文集、民族出版社、一九八〇年、北京、所收、も参照。
- (32) 宋恩常「佤族原始宗教窺探」中國少數民族宗教初編、所收。
- (33) 顏思久「布朗族宗教信仰梗概」中國少數民族宗教初編、所收。
- (34) 「富民縣羅免和赤就彝族習俗和宗教調查」(雲南省編輯組『昆明民族民俗和宗教調查』雲南民族出版社、一九八五、昆明)
- (35) 四川省編輯組「四川省納西族社會歷史調查」四川省社會科學院出版社、一九七八年、成都。
- (36) 楊建和「怒江傈僳族的宗教信仰」中國少數民族宗教初編、所收。
- (37) 曾布川寬「崑崙山と昇仙圖」東方學報(京都)第五一冊、一九七九年、また同氏「崑崙山への昇仙」中公新書655、一九八一年、を参照。
- (38) 『神話與詩(聞一多全集選刊之)』古籍出版社、一九五六年、北京、所收。また李子賢「試論雲南少數民族的洪水神話」中國少數民族神話論文集、廣西民族出版社、一九八四年、も参照。
- (39) 「洪水滔天和兄妹成家」傈僳族民間故事、雲南人民出版社、一九八四年、所收。
- (40) 「洪水朝天的故事」民間文學一九八五—五
- (41) 日本の神話においても、イザナギとイザナミとが結婚したあと、身體不具のヒルコが生まれるのは、これら南中國の古い神話と直接に關係するものであるにちがいない。
- (42) 雲南省民族民間文學楚雄調查隊搜集翻譯整理『梅葛(彝族民間詩史)』雲南人民出版社、一九七八年、昆明。
- (43) 康新民搜集整理「缸固庄的來歷」民間文學一九八五—四
- (44) 劉堯漢「中華民族的原始胡蘆文化」前掲、また吳山編『中國新石器時代陶器裝飾藝術』文物出版社、一九八二年、北京、器皿造型的起源の章も参照。
- (45) 『神話新論』上海文藝出版社、一九八七年、上海、所收。
- (46) 『中華全國風俗志』下篇卷五、蕪湖風俗瑣記
- (47) 『中華全國風俗志』下篇卷十一、貴州之中秋節
- (48) 『中華全國風俗志』下篇卷六、衡州風俗記
- (49) 鮑家虎「合碗・茶壺・胡蘆」民間文學一九八五—三
- (50) 趙景深主編『龍燈——華東民間故事集——』上海文藝出版社、一九六一年、上海。
- (51) 中國における辟邪の觀念とそのための具體的な方法とが、元始の生命力をかりて邪氣をしりぞけようとするものであったこと、かつて桃にまつわる傳承の分析の中で指摘したことがある。小南「桃の傳説」日本の文様21(五穀・果實)、光琳社出版、一九七五年、所收。
- (52) 善導「觀無量壽佛經」散善義(大正藏三七—二七二C)
- (53) 容肇祖「福州歌謠甲集序」民俗四九・五〇、一九二九年
- (54) 『中國少數民族宗教初編』所收
- (55) 周振鶴『蘇州風俗』中山大學語言歷史研究所、一九二八年
- (56) 劉揚武、鄧啓耀「阿昌族的原始宗教殘餘」中國少數民族宗教初編、所收。
- (57) 許順湛『中原遠古文化』河南人民出版社、一九八三年。また中國科學院考古研究所・陝西省西安半坡博物館『西安半坡——原始氏族公社聚落遺址——』文物出版社、一九六三年、北京、二二〇頁。
- (58) Marcel Granet, "La Religion des Chinois", Presses Universi-



taies de France, 1922, Paris

(59) 陳國強「臺灣高山族的原始宗教」中國少數民族宗教初編、所收。

(60) Mircea Eliade, "Histoire des croyances et des idées religieuses, Vol. I: De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis", Payot, 1976, Paris.

(61) 「伏羲兄妹的故事」瑶族民間故事選(少數民族民間文學叢書)、上海文藝出版社、一九八〇年。

(62) 張有雱、顧有識「民主改革前佤族的宗教」中國少數民族宗教初編、所收。

(63) たとえば、劉堯漢「論中華葫蘆文化」前掲、鈴木健之「葫蘆考——中國におけるヒュウタンをめぐる民俗文化の諸相——」東京學藝大學紀要(人文科學) Vol. 35, 一九八四年

(64) Charles B. Heiser Jr., "The Gourd Book", University of Oklahoma Press, 1979, Norman は、ヒュウタンについて、全世界的な視點から、その植物學および文化的な諸様相を記述している。

#### 図版説明

圖一 滿城漢墓出土青銅鍾、中國社會科學院考古研究所・河北省文物管理處『滿城漢墓發掘報告』文物出版社、一九八〇年、北京、下冊、圖版二一

圖二 長沙馬王堆一號墓出土帛畫、湖南省博物館・中國科學院考古研究所『長沙馬王堆一號漢墓』文物出版社、一九七三年、上冊、圖三八

圖三 江蘇漣水出土立鳥鎮嵌幾何紋壺、『中國古銅器選』文物出版社、一九七六年、圖版七七

圖四 前漢南越王墓出土鍍金銅壺、「古代・南越王國文化的寶庫」人民中國一九八五——、卷頭カラー圖版

圖五 廣州一〇二五號漢墓立面・平面圖、廣州市文物管理委員會・廣州市博物館『廣州漢墓』文物出版社、一九八一年、上冊、圖八

圖六 右：江蘇省金壇出土神亭壺、人民中國一九八五——十一、カラー圖版

左：浙江省博物館所藏神亭壺、林巳奈夫氏攝影

圖七 右：鎮江東吳多室墓出土五聯罐、考古一九八四——六

左：上海博物館所藏五聯罐、小南攝影

圖八 靈寶張灣後漢楊氏墓出土朱書陶瓶、河南省博物館「靈寶張灣漢墓」文物一九七五——十一、插圖

圖九 敦煌佛爺廟灣北涼墓出土墨書陶罐、甘肅省敦煌縣博物館「敦煌佛爺廟灣五涼時期墓葬發掘簡報」文物一九八三——一〇、插圖

圖十 廣東新會縣河塘灣雲寺後山出土陶罐、廣東省博物館・香港中文大學文物館編『廣東出土晉至唐文物(一九八五——一九八六)』圖版八一と本文挿圖

圖十一 廣東梅縣唐墓出土多嘴瓶、廣東省博物館「廣東梅縣古墓葬和古窖址調查發掘簡報」考古一九八七——三、圖版と挿圖

圖十二 京都・藤井有鄰館所藏龍虎瓶、有鄰館所藏フィルムより

圖十三 彝族祖靈葫蘆、劉堯漢「彝族社會歷史研究文集」民族出版社、一九八〇年、北京、二二五頁挿圖

圖十四 古文字壺字、上：『殷墟書契前編』卷五——五、下：頌壺

圖十五 山東剪紙「喜花」、鮑家虎「合碗・茶壺・葫蘆」民間文學一九八五——三、挿圖

圖十六 右：陝西省博物館所藏秦代陶倉、小南攝影  
左：江陵鳳凰山一六七號漢墓出土陶倉、文物一九七六——一〇、圖版二

圖十七 河南南陽楊官寺畫像石墓出土陶倉、河南省文化局文物工作隊「河南南陽楊官寺漢畫像石墓發掘報告」考古學報一九六三——一、挿圖

圖十八 右：山西省朔縣漢墓出土山岳蓋陶壺、文物一九八六——六、圖版四  
左：內蒙古包頭市召灣漢墓出土黃釉浮彫陶尊、『中國內蒙古北方騎馬民族文物展』圖錄、一九八三年、圖版四三

圖十九 福建出土宋影青瓷數倉、文物編輯委員會『文物考古工作三十年』文物出版社、一九七九年、圖版二二

圖二十 江西省豐城縣發見元代紀年樓閣式瓷倉、文物一九八——十一、圖版

一

圖二一 西安半坡出土儲藏陶罐、中國科學院考古研究所・陝西省西安半坡博

物館『西安半坡——原始氏族公社聚落遺址——』文物出版社、一九六三年、圖一〇〇

圖二二 陝西省洛南出土紅陶人頭壺、『中國陶俑の美』展覽圖錄、一九八四年

圖二三 甘肅省秦安縣大地灣出土彩陶人頭壺、黃石『中國陶器』文物出版社、一九八五年、圖版九

圖二四 甘肅省永昌縣鴛鴦池M99出土土人面紋付き馬廠類型陶杯、甘肅省博物館『甘肅彩陶』文物出版社、一九七九年、圖版一七〇

圖二五 青海省民和縣山城出土土人頭像付き馬廠類型彩陶壺、青海省文物考古

隊『青海彩陶』文物出版社、一九八〇年、カラー圖版十七

圖二六 青海省民和縣三家出土馬廠類型蛙紋彩陶壺、『青海彩陶』カラー圖版十一

圖二七 青海省樂都縣柳灣採集馬廠類型裸體人像彩陶壺、青海省文物管理處考古隊・中國社會科學院考古研究所『青海柳灣——樂都柳灣原始社會

墓地』文物出版社、一九八四年、下冊、カラー圖版二

圖二八 陝西省銅川呂家崖新石器遺蹟出土土人面紋葫蘆瓶、考古學集刊第二集、一九八二年、圖版三